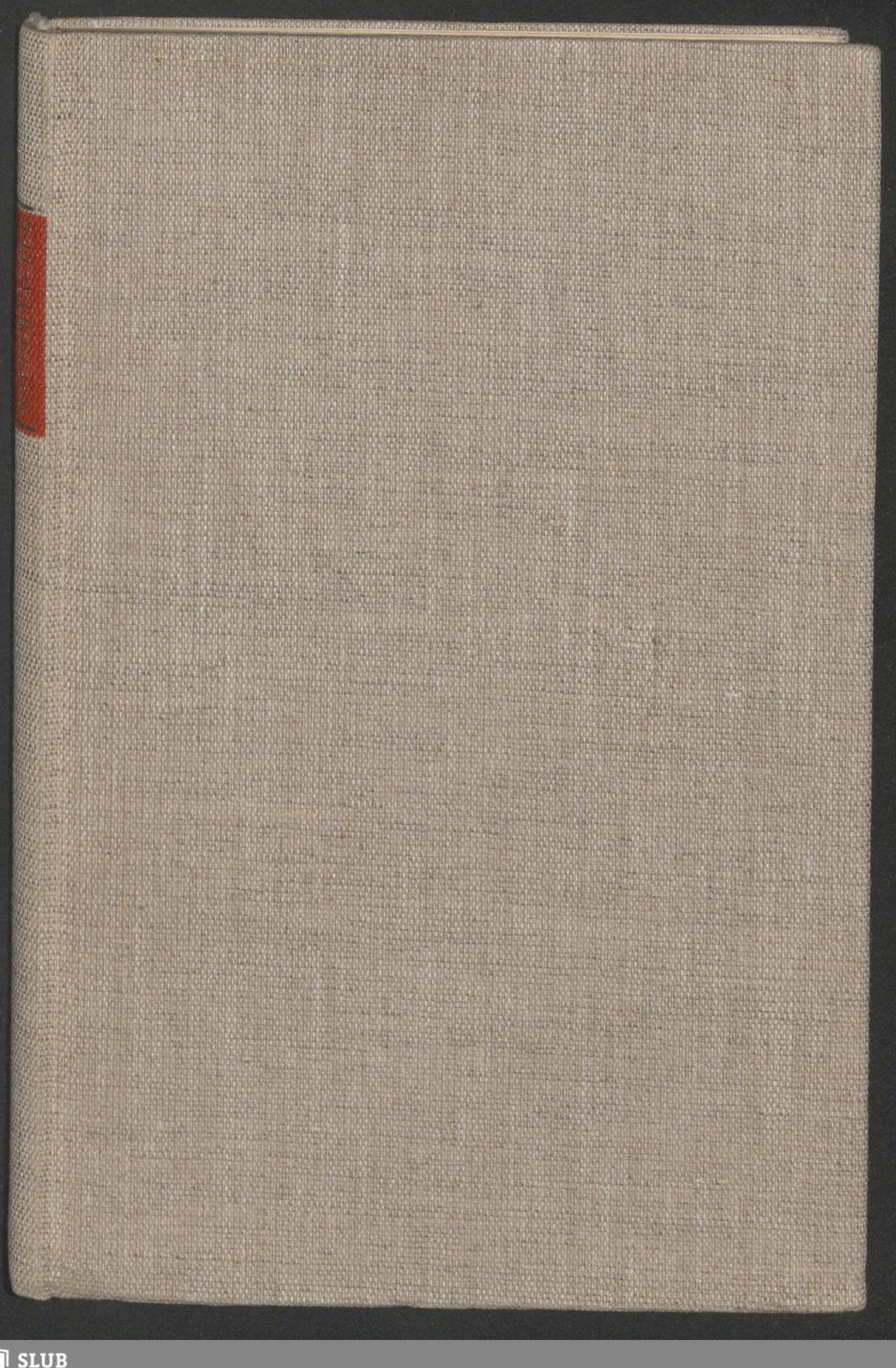


# ZUR MITTELDEUTSCHEN WIEDERTÄUFERBEWEGUNG NACH DEM GROSSEN BAUERNKRIEG

LEIPZIGER
ÜBERSETZUNGEN UND ABHANDLUNGEN
ZUM MITTELALTER

Herausgegeben von

Prof. Dr. Ernst Engelberg
*Institut für Deutsche Geschichte der Karl-Marx-Universität*

Prof. Dr. Horst Kusch †
*Philologisches Institut der Karl-Marx-Universität*

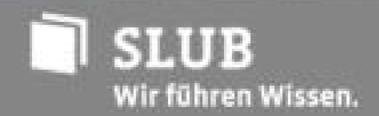
Reihe B
BAND 1

GERHARD ZSCHÄBITZ

# ZUR MITTELDEUTSCHEN WIEDERTÄUFERBEWEGUNG NACH DEM GROSSEN BAUERNKRIEG




RÜTTEN & LOENING · BERLIN
1958



1. Auflage 1958

Rütten & Loening, Berlin W 8 · Lizenznummer: 220—415/129/58
Printed in the German Democratic Republic
Gesamtherstellung: Sachsendruck Plauen

## INHALTSVERZEICHNIS


Vorwort ........ 7

Zu Problem und Methode ........ 9

I. Der täuferische Radikalismus ........ 23

1. Thomas Müntzer und Hans Hut ........ 23
2. Huts Lehre von der Endzeit ........ 49
3. Aufstandspläne und Nachwirkungen des Bauernkrieges ........ 65

II. Der täuferische Pazifismus ........ 76

1. Gemeindebildung und Obrigkeiten ........ 76
2. Die Spättaufe ........ 88
3. Die Eucharistie ........ 94
4. Der Bann ........ 97
5. Die Gütergemeinschaft ........ 99
6. Frau und Ehe ........ 106

III. Zur Herkunft der täuferischen Vorstellungswelt ........ 122

IV. Die Furcht vor den Täufern ........ 141

V. Zur sozialen Struktur der Täuferbewegung und ihren Wandlungen 155

VI. Zusammenfassung und Ergebnisse ........ 166

Verzeichnis der Abkürzungen ........ 171

Literaturverzeichnis ........ 173




# VORWORT

Mit der vorliegenden Studie wird die Reihe B der „Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter“ eröffnet. In lockerem Zusammenhang mit den Texten der Reihe A wird sie Monographien über Probleme des späten Mittelalters enthalten.

Nach der Methode des historischen Materialismus wenden sich die vorgesehenen Veröffentlichungen *bewußt* den Klassenkämpfen in ihren zahlreichen Erscheinungsformen zu, beschäftigen sich also auch mit ihren Auswirkungen auf literarischem, religiösem oder rechtlichem Gebiet. Sie stehen im deutlichen Gegensatz zur bürgerlichen Mediävistik, deren Vertreter zu häufig den Schein für das Sein ansprachen, auf jeden Fall aber das Gesetzmäßige – die innere Dialektik von Sein und Bewußtsein, von Notwendigkeit und Zufall, von Objektivem und Subjektivem – in den historischen Zusammenhängen mißachteten.

Der Ausgang des Großen deutschen Bauernkrieges ist für den Verlauf der neueren deutschen Geschichte bestimmend geworden. Der Verfasser beschäftigt sich mit seinen Nachwirkungen. Dabei erweist es sich schon für das 16. Jahrhundert, daß eine Erhebung für den historischen Fortschritt, selbst wenn sie eine Niederlage erleidet, niemals spurlos verklingt. Sie wirkt im Handeln und Denken der Menschen noch lange nach. Bei sorgsamer Analyse der Klassenkräfte, bei Beachtung der zeitgebundenen Vorstellungswelt wird es uns immer möglich sein, aus den revolutionären Bewegungen der Vergangenheit Lehren zu ziehen und Erfahrungen für die unmittelbare Gegenwart nutzbar zu machen und so den historischen Materialismus zu konkretisieren.

Leipzig, im September 1958

*Ernst Engelberg*



# ZU PROBLEM UND METHODE

Wohl keine historische Erscheinung kann sich kontinuierlicher Anteilnahme durch die Geschichtsschreibung rühmen. Von Generation zu Generation wechselnde Interessen und Fragestellungen haben nicht immer ausgleichend gewirkt; sie wurden zu häufig von lichtstarken Phänomenen gefangengenommen. Weniger leuchtkräftige Partien mußten im Halbschatten dahindämmern. Während Luthers Leben und Werk von zahlreichen Blickrichtungen und Standpunkten her immer wieder aufs neue durchforscht wurde und sich die Problemstellung mitunter bis zur Unfruchtbarkeit komplizierte, blieb das Interesse für die vom siegreichen Landeskirchentum im Bündnis mit den weltlichen Obrigkeiten verfolgten und unterdrückten Gruppen der Wiedertäufer lange Zeit nur aus konfessionellem Haß wach.[1] Ganz wenige versuchten in der Frühzeit, eine möglichst unvoreingenommene Darstellung zu geben.[2]

Die Masse der zeitgenössischen Literatur, soweit es sich nicht um täuferische Verteidigungs- und Bekenntnisschriften[3] oder um das zahlreiche Liedgut[4] handelt, stammt aus der Feder lutherischer und zwinglianischer Theologen. Sie bekämpften die Täufer und ihre Lehren mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln.[5] Luther[6] und

*Für zahlreiche Anregungen, wertvolle Hinweise und kritische Bemerkungen fühlt sich der Verfasser den Herren Professoren Ernst Engelberg, Max Steinmetz und Ernst Werner zu großem Dank verpflichtet.*

[1] Vgl. Hege, Art. „Geschichtsschreibung", (= ML II), S. 96 ff.

[2] So z. B. Sebastian Franck, bes. im 3. Teil seiner „Chronica, Zeytbuch vnd geschychtbibel von anbegyn biß inn diß gegenwertig 1531. jar." (1531). Er stand bei seiner Gleichgültigkeit gegenüber kirchlichen Formen bestimmten Täufergruppen nahe.

[3] Vgl. z. B. Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter, hg. von L. Müller (1938), (= Quellen XX).

[4] Vgl. Ph. Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied. Bd 3, (1870), S. 440–491 und Bd 5, (1877), S. 677–887; R. Wolkan, Die Lieder der Wiedertäufer. (1903).

[5] Vgl. Schot IV, Nr 44213 a, 44214, 44214 a, 44214 b, 44215, 44215 a–d, 44216, 44216 a–d, 44217, 44218 b u. a.

[6] 1528: Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn; 1530: Vorrede zu Justus Menius, Der Wiedertäufer Lehre und Geheimnis; 1532: Von den Schleichern und Winkelpredigern; u. a.

Zwingli[7] zogen gegen sie zu Felde, wie auch Melanchthon[8] und Bullinger[9]. Sie schrieben einmal gegen die Irrlehren, zum anderen gegen Aufstand und Rebellion, mit denen sie das Täufertum in Verbindung brachten. Die katholische Seite erhob häufig den Vorwurf, daß der Protestantismus die Entfaltung des gefährlichen Täufertums begünstigt habe, ja sogar die eigentliche Ursache dafür sei.

Die Feindseligkeit äußerte sich in Deutschland noch im 17. Jh.[10], während zur gleichen Zeit das geistig freiere Holland eine tolerantere Haltung zuließ.[11]

Erst 1699 lockerte sich die konfessionelle Reserve durch Gottfried Arnolds bahnbrechende „Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie" auf. In Holland gewann auch am frühesten eine täuferische – oder jetzt besser mennonitische – Geschichtsschreibung Gestalt. Hier soll im 17. und 18. Jh. etwa ein Zehntel der Bevölkerung der mennonitischen Gemeinschaft angehört haben, und zwar weitgehend aus wirtschaftlich führenden Schichten.[12] Von Carl von Gent, der im 17. Jh. noch anonym veröffentlichen mußte, führt die Reihe der Historiker über Hermann Schijn und Gerard Maatschoen im 18. Jh. zu Samuel Müller, der zwischen 1837 und 1850 „Jaarboekje voor de Doops-

[7] 1523: Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit; 1524: Wer Ursache gebe zu Aufruhr; 1525: Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe; 1525: Antwort auf Balthasar Hubmaiers Taufbüchlein; 1527: Widerlegung der Ränke der Wiedertäufer. (Lat.)

[8] Vgl. Schot IV, Nr 44215 e, 44216 f.

[9] Vgl. Schot IV, Nr 44216 e, 44218 a.

[10] 1603: Chr. A. Fischer, Von der widertauffer verfluchten Ursprung, Gottlosen Lehre und derselber grundtliche widerlegung; 1623: Th. Zacharias, Widertaufferischer Geist, das ist Glaubwürdiger und historischer Bericht, was Jammer und Elend die alten Widertaufer gestifftet und angerichtet. (Neudruck 1701). Wie undogmatisch aufgeschlossen dagegen die Beschreibung der ungarischen Wiedertäufer von Grimmelshausen im 19. Kapitel des 5. Buches des Simplicissimus. Vgl. Abdruck der Ausgabe von 1669, hg. von J. H. Scholte, (²1949), S. 439 ff. Nach O. Schowalter, Art. „Literatur", (= ML II), S. 662 soll es sich um eine vielleicht erinnerungsmäßige Abschrift handeln.

[11] Das holländische Märtyrerbuch „Het Offer des Heeren" von 1562 erweiterte T. J. van Braght 1660 zum „Märtyrerspiegel". Vgl. bes. Neff, Art. „Märtyrerbücher", (= ML III), S. 49 ff.

[12] Vgl. ML II, S. 97. Aufschlußreich für letzteres K. Rembert, Art. „Von der Leyen", ebenda, S. 645 ff.

gezinden Gemeenten" herausgab, zu A. M. Cramer und S. Blaupot ten Cate im 19. Jh.

Nach der Mitte des 19. Jh. regten in Deutschland die archivalischen Untersuchungen von C. A. Cornelius[13] zu weiteren Studien und Abhandlungen an. Die Revolution von 1848 hatte ihm das Münsterer Täuferreich interessant werden lassen. In den achtziger Jahren erfolgte ein erneuter Aufschwung der Forschung durch die viel umstrittene These Ludwig Kellers[14], nach der die Täufergemeinden unmittelbare Fortsetzungen sog. „Altevangelischer Brüdergemeinden" seien, die sich bis in die Zeit Kaiser Konstantins zurückverfolgen ließen. In diesen Jahren wurden auch die ersten Überlieferungen der Hutterischen Gemeinden veröffentlicht.[15] Sie hatten abermals eine Fülle von Spezialuntersuchungen im Gefolge, besonders für den Raum der ehemaligen österreich-ungarischen Monarchie.

Auch die kirchengeschichtlichen Handbücher rückten von der Mitte des 19. Jh. an vom dogmatischen Ausschließlichkeitsstandpunkt ab.[16] Mit vollem Recht aber konnte erst 1925 E. Correll schreiben: „Zum Täufertum nicht mehr feindselig gehaltene historische Literatur

[13] Geschichte des Münsterischen Aufruhrs. 2 Bde, (1885 und 1860) u. a.

[14] Die These hat sich als unhaltbar erwiesen. Vgl. neben zahlreichen Artikeln in den von ihm mitbegründeten „Monatsheften der Comeniusgesellschaft" bes. „Die Reformation und die älteren Reformparteien". (1885). Sie hat indessen noch lange nachgewirkt. So etwa bei E. Müller, Geschichte der bernischen Täufer. (1895), S. 52 ff.; Th. de Quervain, Kirchliche und soziale Zustände in Bern unmittelbar nach Einführung der Reformation 1528–36. (1906), S. 120 ff.; R. Jones, The Anabaptists and minor Sects in the Reformation. (= Harvard Theological Review 3, 1918), S. 225; S. Geiser, Die Taufgesinntengemeinden. (1931), S. 168. Hierzu L. v. Muralt, Zum Problem: Reformation und Täufertum. (= Zwingliana Bd 4, 2, 1934), S. 83 f. R. Friedmann lehnte hingegen die These vom unmittelbaren Zusammenhang der Täuferbewegung mit mittelalterlichen Sektiererrichtungen ab, auch wenn bestimmte Einzelbeobachtungen dafür sprächen. „One swallow does not make a summer." A. Hutterite Book of Medieval Origin. (= MQR, Bd 30, 1956), S. 65 ff.

[15] J. Beck, Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer in Österreich-Ungarn. (= Fontes rerum Austriacarum. II. Abt., Bd 43, 1883).

[16] Es war Karl Müller, der der Täuferbewegung wohl als erster die Rolle einer selbständigen religiösen Bewegung neben der lutherischen zubilligte. Vgl. seine Kirchengeschichte. (= Grundriß der Theologischen Wissenschaft, Bd 2, 1. Hbd, 1902).

ist erst neueren Datums, ebenso jene Literatur aus dem eigenen Kreise, die nicht vorwiegend apologetisch gemeint ist."[17]

Zahlreiche Studien und umfangreiche Quellenpublikationen entstanden besonders in jüngster Zeit.[18] In der Schweiz geht man zur Zusammenfassung des verstreuten Materials über.[19] Ein wichtiger Schwerpunkt in der Täuferforschung hat sich in den USA aufgetan, wo heutzutage ein zahlenmäßig großer Teil des Mennonitentums ansässig ist. 1911 wurde hier der „Mennonitische Geschichtsverein" gegründet. Seit 1927 erscheint „The Mennonite Quarterly Review".[20]

Noch sind nicht alle vorhandenen Quellen zur Täuferbewegung ediert. Die Aufgabe, eine Gesamtgeschichte der Bewegung auf Quellenbasis zu schreiben und damit auch einer objektiven Beurteilung näher zu kommen, bleibt der Zukunft vorbehalten. Die vorliegende Studie möchte nur einige Bemerkungen machen, die vielleicht geeignet sind, vor bestimmten Einseitigkeiten zu warnen, die sich nach Ansicht des Verfassers abzuzeichnen beginnen. Alle Einzeluntersuchungen von Wiswedel, Hege, Neff und vielen anderen, deren Bedeutung für die zukünftige Aufgabe in keiner Weise gemindert

[17] E. Correll, Das schweizer Täufermennonitentum. (1925), S. 1.

[18] P. Wappler, Die Täuferbewegung in Thüringen 1526–84. (1913); Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte XIII, XVI, XX, XXII, XXIII, XXIV: Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer, Bd 1: Herzogtum Württemberg, hg. von G. Bossert (1930); Bd 2: Markgrafschaft Brandenburg (Bayern 1. Abt.), hg. von K. Schornbaum (1934); Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter, hg. von L. Müller (1938); Bd 4: Baden und Pfalz, hg. von M. Krebs (1951); Bd 5: Bayern 2. Abt. Reichsstädte Regensburg, Kaufbeuren, Rothenburg, Nördlingen, Schweinfurt, Weißenburg, hg. von K. Schornbaum (1951); Bd 6: Hans Denck, Schriften. 1. Teil: Bibliographie. Hg. von G. Baring (1955). Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte. Bd 4: Wiedertäuferakten 1527–1626, bearb. von G. Franz, Veröffentlichungen der Historischen Kommission Hessen XI, 4 (1951).

[19] Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd 1: Zürich, hg. von L. v. Muralt und W. Schmidt (1952).

[20] Literaturzusammenstellungen außer DW 10089–98 und Schot IV, 44313 a bis 44513 u. V, 52183–191 bei W. Köhler, ARG 38, 40, 41 (1941–48) und E. Teufel, Theol. Rundschau 13–17, 20 (1941–1952). Umfassender Forschungsbericht von W. P. Fuchs, Forschungen und Darstellungen zur Geschichte des Reformationszeitalters. (= Die Welt als Geschichte, H. 2, 3/4, 1956), bes. S. 232 f.

werden soll, bleiben mehr oder weniger gebunden an gewisse scharf akzentuierte Prinzipien mennonitischer Geschichtsschreibung. Die Bewertung bestimmter Vorgänge geht zu häufig von gemeinschaftschristlichen Postulaten aus, wobei „unliebsame" Erscheinungen oft willkürlich abgetrennt werden.

Die Kirchengeschichtsschreibung, wie auch die bürgerlich profane, hat mit der „gemäßigten" Täuferbewegung Frieden geschlossen.[21] Sie wurde zu diesem Zweck einseitig ihrer radikalen Flügel beschnitten und aus der noch breiteren Volksbewegung nach dem Bauernkrieg ausgeklammert. Diese Eliminierung aber ist nach Meinung des Verfassers eine willkürliche Maßnahme ideologiegebundener bürgerlicher Geschichtsschreibung und zerreißt historische Zusammenhänge.

Die mennonitische Problemstellung faßte Harold S. Bender 1952 zusammen.[22] Es geht zunächst um die Frage nach dem Ursprungsort der Bewegung. Bender führt einige Lehrmeinungen auf, nach denen Zwickau zum Entstehungsort des Täufertums erklärt wird. Er nennt u. a. Heussis „Kompendium der Kirchengeschichte" (1949); Qualbens „History of the Christian Church" (1948); „Encyclopaedia Britannica" (1936); „Kirchliches Handlexikon" (1912) und den Kirchenhistoriker Karl Holl mit seinen „Gesammelten Aufsätzen zur Kirchengeschichte", Bd 1, (1923), davon besonders „Luther und die Schwärmer".

Für Zürich als Entstehungsort des Täufertums entschieden sich W. Köhler in der 1. Auflage der RGG (1913); Troeltsch in seinen „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen" (1912); das „Mennonitische Lexikon" (1913 ff.); E. B. Bax in „Rise and Fall of the Anabaptists" (1903); u. a.

21 „An der Täuferbewegung hat der Protestantismus schwerstes Unrecht begangen, und es ist unabweisbare Pflicht des Historikers, für diese heute noch verkannten Christen einzutreten, da sie nur dem Evangelium entsprechend leben wollten." W. Nigg, Das Buch der Ketzer. (²1949), S. 367. Hinter den zahlreichen Versuchen der modernen Sprecher der verschiedenen christlichen Richtungen, ihre unterschiedlichen Lehrmeinungen zurücktreten zu lassen, verbirgt sich das Streben, der siegreichen wissenschaftlichen Weltanschauung des Proletariats, dem Marxismus-Leninismus, mit einer relativ geschlossenen christlichen Front zu begegnen.

22 H. S. Bender, Die Zwickauer Propheten, Thomas Müntzer und die Täufer. (= Theol. Zs. 8, 1952), S. 263 ff. Kritisch hierzu G. Mecenseffy, Die Herkunft des oberösterreichischen Täufertums. (= ARG 47, 1956), S. 252—259. Diese Arbeit kam Verf. erst nach Fertigstellung des Manuskriptes zu Gesicht.

Nach einer dritten Auffassung ist das Täufertum als zweiköpfige Bewegung in Zwickau und Zürich entstanden. Dies vertrat G. Uhlhorn in der RE. Zu einer Variante dieser Lesart gelangte Köhler in der 2. Auflage der RGG (1931). „Die zwischen Karl Holl und Ernst Troeltsch entbrannte Kontroverse nach dem Ursprung der Wiedertäufer löst sich dahin, daß Zürich (so Troeltsch) die erste Täufergemeinde und die erste Wiedertaufe von Erwachsenen 1524 zeigte (Grebel, Manz, Blaurock), aber die Gedanken an Wiedertaufe und Ablösung der Gemeinde der Gläubigen von der Volkskirche zuerst in den Kreisen der Wittenberger Schwarmgeister (Karlstadt, Zwilling, Münzer) 1521/22 auftauchten (so Holl), mit denen die Züricher Gemeinschaftschristen in Beziehung standen, ohne durch sie hervorgerufen zu sein."[23]

Diese vermittelnde Haltung Köhlers, bei der nach einer ursprünglich anderen Einstellung immerhin gewisse innere Zusammenhänge zwischen den Bewegungen in Sachsen und in der Schweiz anerkannt werden, hat vermutlich Benders Artikel inspiriert. Es ist ein typischer Zug der modernen mennonitischen Geschichtsschreibung, den Ursprung der Bewegung nach dem vom radikalen Schwärmertum weniger betroffenen Süden zu verlegen. Vor allem soll vom „Mordpropheten" Thomas Müntzer abgerückt werden.[24] Man paßt sich damit methodisch der herkömmlichen Geschichtsschreibung über die Täufer an, die nach Überwindung des alten konfessionellen Vorurteils alle revolutionären oder aufrührerischen Erscheinungsformen im Täufertum als Produkt der Verhetzung durch gewissenlose Demagogen oder als bedauerliche psychische Verirrungen abzutun bemüht ist.[25] Mit solchen „destruktiven Tendenzen" soll

[23] Bender, a. a. O., S. 264.

[24] Ebenda, S. 264 f.: „Denn wenn es wirklich so geschichtlich richtig sein sollte, daß die Täuferbewegung grundsätzlich schwärmerisch-fanatisch, statt biblizistisch, revolutionär statt friedlich-konstruktiv, in Zwickau angefangen hat, daß sie immer mit einem Thomas Müntzer-Aufruhr oder einem Münster-Reich schwanger war, so müßten wir sie wohl endgültig mit Holl verurteilen."

[25] So z. B. F. Kolb, der im Täufertum eine „seelische Erkrankung" sieht. Die Wiedertäufer im Wipptal. (=Schlern-Schriften 74, 1951), S. 14. Besprechung von H. Bornkamm. HZ 173 (1952), S. 196. Einen Gipfel historiographischer Verdrehung aber bildet wohl das 1946 erschienene Buch Reck-Malleszewens, das den bezeichnenden Titel trägt: „Bockelsohn, Geschichte eines Massenwahns".

die endlich „gesellschaftsfähig“ gewordene Bewegung nicht befleckt werden.[26]

Formal hat Bender recht, wenn er erklärt, daß in Sachsen die Wiedertaufe zunächst nicht ausgeübt wurde, wenn auch Argumente gegen die Kindertaufe zu vernehmen waren.[27] Kann uns aber ein wandelbares rituelles Kriterium zur Abgrenzung einer breiten religiösen Strömung genügen, deren Anhänger von der Wittenberger und Züricher Reformation, ganz allgemein ausgedrückt, unbefriedigt blieben? Unsere Frage gilt dem verbindenden, über den Ritus hinausgreifenden Grundanliegen dieser Menschen, das sehr unterschiedliche religiöse Vorstellungen und praktische Antworten gebar.

Danach müssen wir untersuchen, welche Bevölkerungsschichten sich vornehmlich als Träger von Lehren erwiesen, die in vielen Punkten über die Reformation hinausdrängten. Bender gibt zu, „daß später ein Hubmaier bereit war, mit dem Schwert gegen die Türken zu ziehen, daß ein Hans Denk unter den Spiritualisten des Inneren Wortes zu finden ist, daß ein Hutter den Kommunismus unter den mährischen Brüdern eingeführt hat, daß ein Jan von Leyden ein irdisches Königreich in Münster aufgerichtet und mit dem Schwert verteidigt hat, daß Einzelne hie und da sich der Visionen gerühmt haben“[28]. Dies alles nennt Bender „spätere Entwicklungen, nicht ursprüngliches, wesentliches Täufertum ...“[29]. Für Balthasar Hubmaier und Hans Denck ist dies schon chronologisch schwer einzusehen. Als wirkliche Täufer erkennt Bender an: Michael Sattler, Pilgram Marbeck, Jakob Hutter, Peter Riedemann, Menno Simons und Dirk Philips.[30] Das heißt nichts anderes, als die große Breite und Fülle der religiösen und sozialen Opponenten gegen Wittenberg und Zürich zugunsten einer Sektendoktrin zurechtzustutzen, um unliebsame historische Vorgänge und Persönlichkeiten abzuweisen. Hier scheint eine neue Kontinuitätslehre zu entstehen, die den Nachweis beständigen „Wohlverhaltens“ führen soll.

Die Täuferlehren waren nach Meinung des Verfassers umfassender Ausdruck antireformatorischer Strömungen und können nicht nur

[26] Mit Recht urteilte L. Müller, daß es von Anfang an eine Belastung der Täuferbewegung gewesen sei, „daß soziale Wünsche und religiöse Sehnsucht sich in ihren ersten Führern mischten“. Quellen XX, S. IX.

[27] Bender, a. a. O., S. 267 f.

[28] Ebenda, S. 278.

[29] Ebenda.

[30] Ebenda.

auf die schweizerisch-süddeutsche Täuferbewegung samt der mährischen und holländischen bezogen werden, sondern auch auf die radikalen „Entgleisungen". Ihnen standen Persönlichkeiten und Gruppierungen nahe, auf die ein dogmatisch gebrauchter Terminus „Täufer" freilich nicht durchweg zutrifft.[31]

Vielfach scheint es Zufall gewesen zu sein, ob die Entwicklung im „left wing of the Reformation", um mit den Worten des Quäkers R. H. Bainton zu sprechen, zu einer nachträglich sanktionierbaren friedlichen Richtung oder zum schwärmerischen Radikalismus führte.

Religionsphänomenologische Untersuchungen auf der Basis einer geistesgeschichtlichen Betrachtungsweise vermögen ohne Zweifel wertvolle Teilergebnisse zu erzielen, aber sie bleiben in der Regel zweidimensional und können kaum die innere Verknüpfung des historischen Flusses voll erfassen. Der Versuch einer Einschätzung und Deutung religiöser Ausdrucksformen kann nur Aussicht auf Erfolg haben, wenn anerkannt wird, daß der Ablauf der Geschichte der menschlichen Gesellschaft trotz aller Verschlingungen und scheinbarer Rückläufigkeiten letztlich von objektiven ökonomischen Gesetzmäßigkeiten bestimmt wird. Damit aber erweist sich eine christlich-abendländische Betrachtungsweise nur als historisch bedingt. Ihr kommt keine Allgemeingültigkeit zu.

[31] Ernst Troeltschs Schemata, nach denen christliche Gemeinschaftsbildungen in Kirche, Sekte und Mystik rubriziert werden, müssen wir als mit den Tatbeständen unvereinbar zurückweisen. Er unterscheidet, seiner Typologie von Sekte und Mystik entsprechend, scharf zwischen Täufern und Spiritualisten.
Troeltsch faßte die Geschichte als Rechtfertigung von Typen von „Formen der Kultur" auf. Vgl. die scharfsinnige Untersuchung von C. Antoni, Vom Historismus zur Soziologie. (1950), S. 84. Gegen Troeltschs Scheidung von Täufern und Spiritualisten wandte sich bereits Karl Holl. Ges. Aufsätze. Bd 1, ([3]1923), S. 424 f. Er zerstöre damit das Bezeichnende der ganzen Bewegung, nämlich die Wechselwirkung von scheinbar Entgegengesetztem. – Die Quellen zeigen tatsächlich eine kaum auflösbare Verschmelzung von täuferischem Biblizismus mit spiritualistischer Geistlehre. Forderte ersterer die unmittelbare Befolgung der in der Bibel fixierten Normen, so betonte letztere die Notwendigkeit eines vorgehenden Geistempfangs, um zum Bibelverständnis zu gelangen. Dieser Widerspruch blieb bei den breiten Massen der Gläubigen, deren praktisches Verhalten die theologischen Anregungen einschmolz und relativ uniformierte, rein theoretisch.

Vom Standpunkt des historischen Materialismus hat sich Karl Kautsky näher mit der Täuferbewegung beschäftigt.[32] Er erzielte beachtliche Ergebnisse bei der Aufhellung des sozialpolitischen Hintergrundes der Täuferlehren. Allzu unvermittelt und übergangslos aber setzte er vielfach Täufertum mit frühem Proletariat gleich und unterstellte oftmals soziale und politische Überlegungen und Strebungen, die in solcher Bewußtheit die vom Entwicklungsstand des 16. Jahrhunderts gezogene Denkschranke überschritten. Die Vorstellungen der Menschen sind nicht mechanistisch aus der jeweiligen Klassenkampfsituation abzuleiten. Es bedarf hierfür der Berücksichtigung der gesellschaftsgeformten Bewußtseinstradition und der Lehren oder Theorien der zeitgenössischen Sprecher der Gesellschaft, die gleichfalls in der Bewußtseinstradition wurzeln.[33]

Nur verzerrt und entstellt spiegelte sich die objektive Wirklichkeit in den Hirnen der Menschen wider. Die wahren Triebkräfte menschlichen Denkens und Handelns, die wir heute auf Grund unserer wissenschaftlichen Erkenntnisse unterschiedlich klar zu analysieren vermögen, blieben dem erkennenden Bewußtsein des mittelalterlichen Menschen fremd.

Für die Beurteilung seines Denkens und seiner Handlungsmotive muß die außerordentlich starke Jenseits-Gebundenheit der Zeit voll berücksichtigt werden. Damit soll keineswegs die axiomatische Behauptung der bürgerlichen Geschichtswissenschaft nachgesprochen werden, nach welcher der Mensch des Mittelalters allein und ausschließlich die Gnade Gottes erlangen wollte. Er sorgte und kämpfte durchaus für seine irdischen materiellen Belange und war meist

[32] Vorläufer des neueren Sozialismus. Bd 2, (⁷1923).

[33] Es sei an dieser Stelle auf den Brief Friedrich Engels' an Mehring vom 14. Juli 1893 verwiesen. „... Nämlich wir alle haben zunächst das Hauptgewicht auf die *Ableitung* der politischen, rechtlichen und sonstigen ideologischen Vorstellungen und durch diese Vorstellungen vermittelten Handlungen aus den ökonomischen Grundtatsachen gelegt und *legen müssen.* Dabei haben wir dann die formelle Seite über der inhaltlichen vernachlässigt: die Art und Weise, wie diese Vorstellungen etc. zustande kommen. ... Die Ideologie ist ein Prozeß, der zwar mit Bewußtsein vom sogenannten Denker vollzogen wird, aber mit einem falschen Bewußtsein. Die eigentlichen Triebkräfte, die ihn bewegen, bleiben ihm unbekannt; sonst wäre es eben kein ideologischer Prozeß. ... — der historische Ideolog hat also auf jedem wissenschaftlichen Gebiet einen Stoff, der sich selbständig aus dem Denken früherer Generationen gebildet und im Gehirn

darauf bedacht, die guten Werke für sein Seelenheil auf ein tragbares Minimum zu beschränken. Dies widerspricht aber nicht der Tatsache, daß Gott in der lebendig gefühlten Vorstellungswelt der meisten Menschen einen festen Platz besaß und daß seine Gebote keinesfalls belangloser Natur waren. Zu furchtbar drohte die mitleidslose ewige Verdammnis, die selbst noch in fürstlichen Kreisen die individuellen Entschlüsse beeinflußte.

Der Glaube an den substantiellen Gott geriet im allgemeinen auch dann nicht ins Wanken, wenn Zweifel an der Gottwohlgefälligkeit der Geistlichkeit auftauchten. Sie zu bekämpfen hieß gleichzeitig, einen neuen Weg zu Gott zu suchen. Vermeiden wir die fragwürdige Feststellung, daß der mittelalterliche Mensch beständig „fromm" sein wollte. Das Wort sagt wenig aus; denn jede Klasse des mittelalterlichen Gesellschaftsgefüges erfüllte es mit anderem Inhalte. Viel bestimmender für die Einstellung des Menschen scheint uns die große Unsicherheit über sein persönliches Geschick nach dem Tode zu sein, die unterschiedlich stark die Gemüter bewegte und beherrschte. Dabei können wir vielleicht summarisch sagen, daß sich die geistige Abhängigkeit von der unerkennbaren geheimnisvollen Macht, über die nur der Priester aussagen konnte, im allgemeinen wohl reziprok zum Bildungsstand verhielt. Sie lockerte sich in den herrschenden und besitzenden Laienschichten – ohne indessen ganz zu verschwinden – und wohl noch erheblich stärker im hohen Klerus. Hier gab es frühzeitig Fälle, bei denen die religiöse Lehre als propagandistischer Deckmantel für nackte Bereicherungsabsichten benutzt wurde. Man denke nur an manche Klosteräbte, die bewußt Viten und Wunder-

dieser einander folgenden Generationen eine selbständige, eigne Entwicklungsweise durchgemacht hat. ... Wenn Luther ... die offizielle katholische Religion ... ‚überwindet', so ist das ein Vorgang, der innerhalb der Theologie ... bleibt, eine Etappe in der Geschichte dieser Denkgebiete darstellt und gar nicht aus dem Denkgebiet hinauskommt. ... Diese Seite der Sache, die ich hier nur andeuten kann, haben wir, glaube ich, alle mehr vernachlässigt, als sie verdient. Es ist die alte Geschichte: Im Anfang wird stets die Form über dem Inhalt vernachlässigt. Wie gesagt, ich habe das ebenfalls getan, und der Fehler ist mir immer erst post festum aufgestoßen. ... Damit zusammen hängt auch die blödsinnige Vorstellung der Ideologen: Weil wir den verschiedenen ideologischen Sphären, die in der Geschichte eine Rolle spielen, eine selbständige historische Entwicklung absprechen, sprächen wir ihnen auch jede *historische Wirksamkeit* ab." MELSt I, S. 620 ff.

erzählungen verfertigten, um sich Gnadenorte zu verschaffen. Gewinnsüchtige Priester wurden z. B. bei den aufregenden Kreuzwundern zwischen 1500 und 1503 als offene Betrüger entlarvt.[34] Im frivolen diplomatischen Spiel so mancher kurialer Würdenträger scheint uns ebensowenig Raum für ernste Religiosität wie bei vielen Renaissancepäpsten mit ihrer nicht selten blutgeschriebenen Familienpolitik.

Das heißt keineswegs, daß es nicht auch zahlreiche hohe Kleriker gegeben hätte, denen ihr Amt ein ernsthaftes und verantwortungsvolles religiöses Anliegen bedeutete. Die summarische Aussage macht die Einzeluntersuchung durchaus nicht überflüssig. Thomas von Aquin schrieb seine „Summa“ nicht bewußt zur Stärkung der Position der geistlichen Hierarchie, sondern zur Ehre Gottes.

Der Ablaß war den Städtern des späten Mittelalters seit langem ein Dorn im Auge. Sehr gut erkannten sie die damit verbundene Ausbeutung, und zahlreiche frühe Erzeugnisse der Druckkunst beschäftigten sich gerade mit diesem Problem. Deshalb wurde er aber doch gekauft und wohl nicht nur aus Furcht vor kirchlichen Repressalien oder aus alter Gewohnheit; denn wer konnte dafür garantieren, daß er nicht doch echte Wirkkraft besaß? Genug! Das Problem ist sehr vielschichtig. Im ganzen gesehen muß die Furcht vor dem göttlichen Gericht als außerordentlich wichtiger geschichtsmächtiger Faktor in Rechnung gestellt werden, dessen Bedeutung für den Ablauf der Klassenkämpfe nicht unterschätzt werden darf; denn die Überbaufaktoren wirken ihrerseits wieder auf die Basis zurück.[35]

Man kann aus den Klassenkämpfen des Mittelalters die jenseitsgerichteten Bewußtseinsinhalte nicht eliminieren, weil man sonst leicht zur Verzeichnung und Modernisierung der historischen Erscheinungen kommt. Die „Frömmigkeit“ stammte freilich auch damals

[34] Vgl. E. Gothein, Reformation und Gegenreformation. Bd 2, (= Schriften zur Kulturgeschichte der Renaissance, Reformation und Gegenreformation, 1924), S. 68.

[35] Im Brief Engels' an Starkenburg vom 25. Januar 1894 heißt es: „Die politische, rechtliche, philosophische, religiöse, literarische, künstlerische etc. Entwicklung beruht auf der ökonomischen. Aber sie alle reagieren auch aufeinander und auf die ökonomische Basis. Es ist nicht, daß die ökonomische Lage *Ursache, allein aktiv* ist und alles andere nur passive Wirkung. Sondern es ist Wechselwirkung auf Grundlage der *in letzter Instanz* stets sich durchsetzenden ökonomischen Notwendigkeit.“ MELSt I, S. 624.

nicht aus einem apriorischen religiösen Bedürfnis, sondern war Produkt gesellschaftlicher Erziehung im weitesten Sinne; d. h.: die herrschende Klasse und die mit ihr verbundenen Bildungsschichten zwangen den Volksmassen die Richtung des Fühlens, Denkens und Handelns objektiv auf. Sie gaben ihnen ihr eigenes Weltbild weiter, an das sie überwiegend selbst glaubten und in dem sie eine hervorragende Rolle spielten. Jeder Zweifel an diesem Weltbild aber wurde damit gleichzeitig zur Rebellion gegenüber der gesellschaftlichen Stellung der oberen Schichten.[36]

Besonders in unserer populärwissenschaftlichen Literatur wird der direkte Kurzschluß von den ökonomischen Zuständen zum bewußten Handeln des Menschen allzu häufig in Anwendung gebracht. Dabei können wir wohl objektive Sachverhalte darlegen, verzeichnen aber vielfach die Menschen, die den objektiven Sachverhalt hervorbringen. Wir laufen leicht Gefahr, Gedankengänge und Überlegungen unserer Zeit in mittelalterliche Fragen hineinzuinterpretieren, die damals noch gar nicht angestellt werden konnten.

Über das wirkliche Denken des Menschen aus vorreformatorischer Zeit wissen wir trotz der reichen Literatur über Volksfrömmigkeit wenig Konkretes. Die meisten Studien, wie auch die von O. Clemen[37], dringen über eine Beschreibung sichtbarer Frömmigkeitsäußerungen nicht hinaus. Es wird sich wohl nie bis ins letzte klären lassen, wie individuelle Heilserwartung und Höllenangst jeweils mit sozialen, politischen, nationalen und anderen Aspekten korrespondierten – wie

[36] Der Begründer des Prämonstratenserordens Norbert von Xanten bediente sich Taschenspielertricks, indem er vorgab, Tote lebendig zu machen, um die Wirkung seiner Predigt zu unterstreichen. Der Heilige wurde in der Geschichtsschreibung arg dafür getadelt. Weshalb eigentlich? Er diente seinem Orden, er diente der Kirche. Vielleicht hielt er solche persönlichen Zutaten zur Ehre Gottes und zum Ruhme Christi für erlaubt. War er aber nun ein frommer Mann? Hier zeigt sich, wie wenig dieses Attribut aussagt im Klassengefüge einer zurückliegenden Gesellschaftsordnung, in der sich Klassenkämpfe kaum außerhalb der Sphäre des Religiösen abspielten. Uns scheint, daß der oft gerügte Schematismus nicht bei den Marxisten, sondern bei der, trotz persönlicher Eigenwilligkeiten, im Grunde recht uniformen bürgerlichen Geschichtsschreibung zu suchen ist, aus der manche Vertreter kaum je über den Schatten erstarrter Denkregeln und genormter Wertmaßstäbe hinwegzuspringen vermögen.

[37] Die Volksfrömmigkeit des ausgehenden Mittelalters. (= Studien zur religiösen Volkskunde, 3, 1937).

sie sich zu immer neuen Gedankenkomplexen verschlangen, so daß bald dieses, bald jenes Moment, in die Hülle der Christlichkeit eingebettet, stärker in den Vordergrund drängte.

Was ging z. B. im Bewußtsein eines spätmittelalterlichen Bürgermeisters vor, der andächtig dem Verwandlungswunder unter den Händen des Geistlichen seine Verehrung zollte und vielleicht nur Stunden später die Steuerprivilegien desselben Prälaten bestritt? Es betrachtet ein Handwerksmeister ergriffen ein goldgefaßtes Partikel eines Heiligen und verwünscht vielleicht am Abend den wucherischen Offizial des Bischofs. Da überreicht eine Hausfrau demütig dem bittenden Bruder ein Almosen, wobei es ihr durch den Sinn fährt, was die Nachbarin gestern vom wollüstigen Leben der Fratres erzählt hat. Noch undeutlicher sind unsere Kenntnisse von den Vorstellungen auf dem Lande, wo – anders als in der vom kultischen Rhythmus umsponnenen Stadt – ein vielleicht wenig gebildeter Vikar in fremder Sprache Unverständliches murmelt und alter Volksaberglaube eine Geister- und Dämonenwelt um Hof und Feld zaubert. – Unbedingt unterstreichen sollte man die Bemerkung H. J. Grimms[38] über die lokale und damit geistige Isoliertheit der Bauern: „Usually isolated from the outside, their world was a dreary one, brightened only by church festivals, local market days, and occasional traveling entertainers."

Diese Momente scheint uns Kautsky nicht immer voll beachtet zu haben, so daß eine neue Untersuchung wohl Berechtigung findet. Es wäre vermessen, den Anspruch erheben zu wollen, mit der vorliegenden Studie das Problem einer objektiven Bewertung des frühen Täufertums lösen zu können. Nur abrißhaft sollen einige Gedanken zur Diskussion gestellt werden, die vielleicht als kleiner Beitrag zu einer späteren Geschichte der umfassenden Volksbewegung gelten dürfen.

Daß sich die Quellenbelege und die Untersuchung überhaupt vorwiegend auf den mitteldeutschen Raum beziehen, findet seinen Grund darin, daß hier, im Ursprungsgebiet der lutherischen Reformation, in den Jahren nach dem Bauernkriege die äußerst unterschiedlichen Ausdrucksformen der Täuferbewegung deutlich nebeneinander zu beobachten sind. Durch diese Beschränkung wird das nur Beitragshafte der Studie wohl deutlich genug unterstrichen. Der mitteldeutsche Raum aber sei, moderner Vorstellung entsprechend, abgegrenzt durch Thüringen, Westsachsen, Hessen, Oberfranken und das Harzgebiet.

[38] The Reformation Era. (1954), S. 16.

sie sich zu immer neuen Gedankenkomplexen verschlangen, so daß bald dieses, bald jenes Moment, in die Hülle der Christlichkeit eingebettet, stärker in den Vordergrund drängte.

Was ging z. B. im Bewußtsein eines spätmittelalterlichen Bürgermeisters vor, der andächtig dem Verwandlungswunder unter den Händen des Geistlichen seine Verehrung zollte und vielleicht nur Stunden später die Steuerprivilegien desselben Prälaten bestritt? Es betrachtet ein Handwerksmeister ergriffen ein goldgefaßtes Partikel eines Heiligen und verwünscht vielleicht am Abend den wucherischen Offizial des Bischofs. Da überreicht eine Hausfrau demütig dem bittenden Bruder ein Almosen, wobei es ihr durch den Sinn fährt, was die Nachbarin gestern vom wollüstigen Leben der Fratres erzählt hat. Noch unsicherer sind unsere Kenntnisse von den Vorstellungen auf dem Lande, wo – anders als in der vom zeitlichen Rhythmus umsponnenen Stadt – ein vielleicht wenig gebildeter Vikar in fremder Sprache Unverständliches murmelt, und alter Volksaberglaube eine Geister- und Dämonenwelt um Hof und Feld zaubert. – Unbedingt unterstreichen sollte man die Bemerkung H. J. Grimms[23] über die innere und damit geistige Isoliertheit der Bauern: „Usually isolated from the outside, their world was a dreary one, brightened only by church festivals, local market days, and occasional traveling entertainers."

Diese Momente scheint uns Kautsky nicht immer voll beachtet zu haben, so daß eine neue Untersuchung wohl Berechtigung findet. Es wäre vermessen, den Anspruch erheben zu wollen, mit der vorliegenden Studie das Problem einer objektiven Bewertung des frühen Täufertums lösen zu können. Nur einführend sollen einige Gedanken zur Diskussion gestellt werden, die vielleicht als kleiner Beitrag zu einer späteren Geschichte der umfassenden Volksbewegung gelten dürfen.

Daß sich die Quellenbelege und die Untersuchung überhaupt vorwiegend auf den mitteldeutschen Raum beziehen, findet seinen Grund darin, daß hier, im Ursprungsgebiet der lutherischen Reformation, in den Jahren nach dem Bauernkriege die äußerst unterschiedlichen Ausdrucksformen der Täuferbewegung deutlich nebeneinander zu beobachten sind. Durch diese Beschränkung wird das eine Teilergebnis der Studie wohl deutlich genug unterstrichen. Der mitteldeutsche Raum aber sei, moderner Vorstellung entsprechend, abgegrenzt durch Thüringen, Westsachsen, Hessen, Oberfranken und das Harzgebiet.

[23] The Reformation Era, (1954), S. 16.

## I. DER TÄUFERISCHE RADIKALISMUS

### *1. Thomas Müntzer und Hans Hut*

Die mitteldeutsche Bevölkerung lebte nach dem Mai 1525 unter dem Eindruck der großen Niederlage, die die Kämpfer des Bauernkrieges in den Städten und auf dem Lande durch die Schlacht von Frankenhausen erlitten hatten. Diese Schlacht von kurzer Dauer zerbrach die revolutionäre Bewegung und verhinderte ihr Weitergreifen nach dem Norden. Die Repressalien der Herren verstärkten sich für alle aktiven Aufständischen durch das Bestreben einzelner Dorfgemeinden und auch städtischer Bevölkerungsteile, nachdrücklich Schuldige zur eigenen Entlastung in den Vordergrund zu stellen. Es wurde üblich, die Güter der Geflüchteten zu Nutzen der Gemeinden zu nehmen. Die den Dörfern auferlegten Strafgeldsummen mußten im allgemeinen in drei Raten innerhalb eines Jahres entrichtet werden und betrugen pro Feuerstelle 8–10 fl.[1] Die Güter der Gerichteten fielen zur Hälfte der Gemeinde anheim, der Rest blieb der Witwe oder den Waisen.

In den ehemaligen Brennpunkten des Aufstands, wie in der Gegend von Mühlhausen und auf dem Eichsfeld, waren die Straßen unsicher. Die Geflüchteten schlossen sich nicht selten zu Banden zusammen, um durch Raubzüge ihre Existenz zu fristen.[2] Selbst die

[1] Vgl. J. K. Seidemann, Das Ende des Bauernkrieges in Thüringen. (= Neue Mitt. aus dem Gebiet hist.-antiqu. Forschungen. Bd 14, 1878), S. 392–544, bes. Register der Composicion vnnd Straff vonn wegen der aufrur vnnd empörung, eingenommen Anno XXV, S. 472–532. Vgl. auch E. Rannacher, Die Strafgeldregister des Bauernkrieges im Vogtland und im Amt Zwickau 1525–1527. (= Mitt. d. Vereins f. vogtländische Geschichte und Altertumskunde zu Plauen i. V., Bd 43, 1941). In dieser Gegend blieben die Strafsummen niedriger und beliefen sich auf durchschnittlich 1–4 fl.

[2] Vgl. Seidemann, a. a. O., S. 413 f. In Oberdeutschland sind bis 1528 Konspirationen zur Entfachung einer neuen Erhebung zu bemerken. Die Suche nach flüchtigen Bauernführern setzte sich bis fast zur Mitte des 16. Jh. fort. Geächtete schlossen sich im Odenwald und im Schwarzwald gleichfalls zu Räuberbanden zusammen. Nach der Berner Chronik des Valerius Anselm, Bd 4, (1833), S. 302 soll eine Anzahl Bauernführer zu den Türken geflüchtet sein. Vgl. G. Egelhaaf, Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert, Bd 1, (= Bibliothek Deutscher Geschichte, hg. von Zwie-

Kinder der führenden Mitglieder der Erhebung hatten unter der Rachsucht der erschreckten Stadträte zu leiden. Ihnen wurde, soweit sie Handwerker waren, der Aufstieg zur Meisterschaft verwehrt; sie mußten sich häufig anderswo niederlassen.[3]

Gegen immer neue Schadenersatzforderungen legten sich zuerst die Territorialgewalten ins Mittel, denen der größte Gewinn zugefallen war. Der Bogen sollte nicht überspannt werden. Sie verlängerten Zahlungstermine, erließen mitunter die Restsummen und zwangen auch Adlige und Klöster zu gewissen Verzichtsleistungen.[4] Sie verhinderten eine mehrfache Bestrafung durch verschiedene Herren. Und dennoch ließ die Hochspannung nur ganz allmählich nach.

Aus einem Bericht der Räte des Kurfürsten Johann gegen Ende des Jahres 1525 wird ersichtlich, „das sich bereit die in Erfurrdt, auch die von Northausen vil unter inen zu neuer entporung vernemen liessen“[5].

Nach dem 6. Dezember 1525 fand eine Tagung der sächsischen und hessischen Räte statt. Der Rat von Mühlhausen schlug wegen zahlreicher Überfälle durch entwichene Bürger vor, 12 Reiter ständig mit der Sicherung der Umgebung zu beauftragen. Gegen Bauernerhebungen, die nach verschiedenen Gerüchten zu Weihnachten ausbrechen würden, sollten die verbündeten Fürsten vorsorglich je 40 Reiter zur Verfügung halten.[6]

Ein Verhör des Caspar Federwisch vom 28. Februar 1526 brachte einen Handstreichplan auf die Stadt Mühlhausen ans Tageslicht.

dineck-Südenhorst, 1889), S. 630 und Bd 2, (1892), S. 116: „... ohne Zweifel folgten den Fahnen des Sultans meist schiffbrüchige Aufrührer aus der Zeit des Bauernkrieges; ...“ Hierzu auch die interessante Studie von R. Ebermann, Die Türkenfurcht. Ein Beitrag zur Geschichte der öffentlichen Meinung in Deutschland während der Reformationszeit. (1904), bes. S. 31.

[3] Seidemann, a. a. O., S. 443–458.

[4] Ebenda, S. 418. Vgl. auch Urkunden zur Geschichte des Schwäbischen Bundes (1488–1533), hg. von K. Klüpfel. (= Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart, XXX, 1853), 2. Teil, S. 300 f.: „Diejenigen, welche irgendwem Schaden zugefügt haben, sollen angehalten werden, diesen Schaden zu ersetzen, nach einem Anschlag ihrer Obrigkeit. Bei diesem Anschlag soll es dann bleiben und der Beschädigte den Beschädiger nicht weiter mit der That oder sonst anfechten.“

[5] Akten BK II, Nr 1945, S. 733.

[6] Ebenda, Nr 1949, S. 735. Vgl. auch Nr 1953, S. 738: Schreiben von Herzog Georg an Sittich von Berlepsch und Philipp von Reibisch, Amtmänner zu Salza und Herbsleben.

Danach sollten „uf anbringen ezlicher, so aus Molhaußen vortrieben", Söldner angeworben werden, um die Stadt Mühlhausen zu erobern und einzunehmen, „deme reiche zu gute". Dem Göttinger Kontingent, das aus 28 Mann bestand, würden aus verschiedenen Gegenden Reiter und Fußknechte zuziehen, so daß mit insgesamt 300 Bewaffneten gerechnet wurde. Nach der Eroberung der Stadt sollten Zinse und Zölle abgetan und „alle waßer gemein werden". Die Verschworenen wollten „einen haufen aufrichten, wie vor Franckenhausen geslagen wart"[7].

Es ist bei diesen Verschwörungsversuchen unmittelbar nach Niederwerfung der demokratischen Erhebung noch nicht die Rede von bestimmten religiösen Vorstellungen, die solche Pläne in irgendeiner Weise beeinflußt oder gefördert haben könnten. In einem Ausschreiben des Kurfürsten vom 31. März 1527 an seine Amtleute wird erstmalig die Unruhe unter der Bevölkerung mit abweichenden Ansichten von der lutherischen Predigt in Zusammenhang gebracht.[8] Es erfolgte das Verbot, andere als die verordneten Pfarrer zu hören. Auf verdächtige Personen sollte man gut achtgeben.

Die täuferischen Lehren, die sich von Franken her 1526 und 1527 über Mitteldeutschland hin auszubreiten begannen[9], fanden jedenfalls einen aufgewühlten sozial-politischen und stimmungsmäßigen Resonanzboden vor. Sie wurden verformt durch untergründige chiliastische und eschatologische Ideenkomplexe, die in vorreformatorischer Zeit gerade in Mitteldeutschland weite Verbreitung fanden.[10] Nicht unerheblich für ihre Prägung war auch der Niederschlag, den Thomas Müntzers radikale Predigt hinterließ; denn die Erinnerung an den großen Revolutionär konnten alle propagandistischen Maß-

[7] Ebenda, Caspar Federwischs Urgicht. Nr 1997, S. 791–793. Vgl. Nr 1998: Neue Zeitung über den geplanten Einfall in Mühlhausen, S. 793. Zum Anschlag auch Seidemann, a. a. O., S. 428 f.

[8] Akten BK II, Nr 2085, S. 879: „Nachdem wir befinden, das von den fluchtigen pauren, so in nechster aufrur und entporung gewest, manicherlei practiken in schein eins guten gesucht wirdet, also das sich dieselben understeen ... zusammen zu kommen und andere zu sich zu ziehen, sollen auch doselbst predigen und die andern also von dem gehorsam gegen der obrigkeit abwenden, auch sie sunst von dem weg der seligkeit verlaiten."

[9] Vgl. Wappler, S. 37.

[10] Vgl. Kap. III.

nahmen der Obrigkeit durchaus nicht sofort aus dem Gedächtnis seiner Anhänger und der Zeitgenossen tilgen.[11]

Von Sangerhausen teilte Herzog Georg dem Kurfürsten mit: „Als gelangt uns glaublich an, daß sich dieselben von Alstädt ohne Scheuen bei ihnen und sonst auswendig, wohin sie kommen, öffentlich hören lassen, daß sie gedachten Münzers Lehre und Unterweisung, ungeachtet seiner und seiner Anhänger deshalb empfangenen Strafe, halten, folgen und darüber Leib und Leben lassen wollen."[12] In Allstedt hat sich z. B. die Müntzersche Gottesdienstordnung bis zur Kirchenvisitation im März 1533 gehalten.[13] Der Amtmann von Salza schrieb am 18. Dezember 1527 an Herzog Georg, daß verschiedene Wiedertäufer die Ansicht verträten: „Es wern der Munzer und Pfeiffer die warhaftigen lerer gewest, und di wern unbilliche entleibt."[14] Nisius Schuster gab in seinem Bekenntnis vom 24. Dezember 1527 zu Protokoll, daß des „Thomas Tischers weib habe des Thomas Munzers bücher in der hand gehapt und dorauß gebet"[15]. Aus einem Bericht des Amtmanns von Salza, Friedrich von Witzleben, an Herzog Georg vom 12. September 1534 ist zu entnehmen, daß in der Gegend von Langensalza die Predigt Thomas Müntzers noch neun Jahre nach seinem Tode nachlebte.[16] Derselbe Amtmann klagte im gleichen Jahre, daß im Mühlhausenschen Gericht noch viele mit des Münzers und anderer Lehre vergiftet seien.[17] Sebastian Franck bemerkte in

[11] Vgl. M. Steinmetz, Zur Entstehung der Müntzer-Legende. (= Beiträge zum neuen Geschichtsbild. Alfred Meusel zum 60. Geburtstag, 1956), bes. S. 39 ff.

[12] Seidemann, a. a. O., S. 439.

[13] C. A. H. Burkhardt, Geschichte der deutschen Kirchen- und Schulvisitation im Zeitalter der Reformation. Bd 1, Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen von 1524 bis 1545. (1879), S. 141 f. Nach Smend beklagte Bugenhagen noch in einem Schreiben vom 28. April 1539 die kultische Tätigkeit Müntzers, insbesondere die Verdeutschung der Gesänge. Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers Deutscher Messe. (1894), S. 117. O. H. Brandt bemerkte, daß Müntzers Lieder das ganze Jahrhundert hindurch gesungen wurden und daß seine deutschen Messen mit weitgehender Übereinstimmung in den Erfurter Kirchenämtern von 1525 und 1526 auftraten. Thomas Müntzer, Sein Leben und seine Schriften. (1933), S. 31.

[14] Wappler, Nr 10 c, Beilage S. 253.

[15] Ebenda, Nr 12 b, S. 257.

[16] Ebenda, Nr 46 a, S. 360.

[17] Seidemann, a. a. O., S. 423.

seiner Chronik 1531: „Er sol noch ein grossen anhang heymlicher jünger in Düringen habē, ...“[18]

Auch aus noch späteren Jahren lassen sich Reminiszenzen an Thomas Müntzer in Mitteldeutschland nachweisen. Der ehemalige Büchsenmeister und Wiedertäufer Jakob Storger bekannte am 12. Oktober 1537: „Munzer sei auch der propheten einer gewest, die in der offenbarung Johannis verzeichent seint ... Sagt, Munzerß lere sei recht gewest und henget im an, so vil das innerliche wort ergreift, und bewerets damit, das er das eusserliche schwert mit dem innerlichen wort gefurt habe.“[19] Hans Hentrock zu Ammern sagte aus: Er „halde viel von Munzerß lere, und sei recht gewest, aber von dem auffrur helt er nichs“[20]. Apollania Kaiser gestand am 19. Oktober 1537 auf die Frage, wie lange sie der Sekte angehöre: „... sieder, das Munzer und Pfeiffer gepredigt haben.“[21] Im selben Jahre warf man der Mühlhausnerin Katharina Goldschmidt vor, daß sie 1525 (!) die Lehre Müntzers und Pfeifers für recht angesehen habe.[22] Am 7. September 1539 berichtete der Schösser zu Arnshaugk Kurfürsten Johann Friedrich und Herzog Johann Ernst, daß man unter dem Verdacht der Wiedertaufe einen Gerberknecht gefangengesetzt habe, der „lobet auch des Münsters (sic!) gefurte predigen und vordampt der itzigen gelerten doctrin und leben“[23].

Müntzers Geist blieb noch lange nach der Hinrichtung des Predigers den Regenten unheimlich. Der Amtmann auf der Wartburg, Eberhard von der Tann, gab in einem Bericht vom 28. Juli 1533 an Kurfürst Johann Friedrich Stimmungen und Gespräche unter den Volksmassen wieder. Er schrieb, daß „etliche sich horen lassen, das die obrickeyt ein gewalt sey, welchen die Menschen nit aus gottes beuehl vnd ordnung entfangen, sonder aus eigener Tyrraney vnd freuel zu sich gerawt haben, vnd das die Muntzersche aufrur gottes eigen werck vnd wille gewesen vnd derohalb auch denjhenigen, so darjnnen gestrafft worden, gewalt vnd vnrecht gescheen ...“[24]. Dies sind nur

[18] Chronica ..., a. a. O., f. 439 b.
[19] Wappler, Nr 54 b, S. 429. Vgl. Off. Joh. 11,3 f.
[20] Ebenda, S. 430.
[21] Ebenda, Nr 54 d, S. 432.
[22] Ebenda, Nr 54 o, S. 451 f.
[23] Ebenda, Nr 56 a, S. 462 f. Zur Verschmelzung von „Müntzer“ und „Münster“ in den Erinnerungen der 2. Hälfte des 16. Jh. vgl. Steinmetz, a. a. O., S. 56 f.
[24] Wappler II, Nr 35, S. 177.

einzelne, gleichsam ertappte Zeugnisse, die uns immerhin gestatten, einen Schluß auf die Nachwirkungen des Müntzerschen Wirkens im mitteldeutschen Raume zu ziehen.

Nicht grundlos hat Luther bis an sein Lebensende in Schriften, Predigten, Briefen und Tischgesprächen immer wieder Müntzers Erwähnung getan, nachdem er noch vor dessen Hinrichtung die Flugschrift „Eine schreckliche Geschichte und ein Gericht Gottes über Thomas Müntzer“ hatte ausgeben lassen.[25] Für zahlreiche Mißerfolge, die seiner Reformation geschadet hatten, machte er ihn verantwortlich. Als Werkzeug des Teufels hätte er den Samen des Aufruhrs ausgestreut, der bei den Sakramentierern und Anabaptisten gerne aufgehen möchte.[26] Wie nahe er Müntzer zu den Wiedertäufern stellte, zeigt eine Äußerung in seinen Tischreden vom Jahre 1538: „Ich hab drey greuliche wetter erlebt: Muntzer, sacramentariorum et anabaptistarum.[27]

Aber auch in neuerer Literatur wird Müntzer zu den Wiedertäufern immer wieder in Beziehung gebracht.[28] Ganz unbegründet sind solche Überlegungen nicht; denn wichtige Aspekte seiner religiösen Lehre gingen tatsächlich in zum Teil vereinfachter oder auch verzerrter Form in die Vorstellungskomplexe verschiedener Gruppen der Wiedertäufer ein.[29]

[25] WA 18, 362 ff. Seine Äußerungen über Müntzer bis auf solche in seinen Briefen im 1. Teil des Gesamtregisters der Weimarer Ausgabe. WA 58, 255–257. Zu Luthers Einstellung zu Müntzer vgl. bes. Steinmetz, a. a. O., S. 50–56.

[26] „Ah, die drey secten, Muntzer, sacramentirer, anabaptistae, haben dem euangelio großen schaden gethan, ...“ WA T 3, 627.

[27] WA T 4, 38 f.

[28] Entrüstet weist aus dogmatischer Einstellung Wiswedel jede Verbindung zurück. War Thomas Müntzer wirklich der Urheber der Taufbewegung? (= Mühlhäuser Geschichtsblätter, Jg. 30, 1929/30). Die gleiche starre Haltung auch in dem Aufsatz „Zum ‚Problem inneres und äußeres Wort‘ bei den Täufern des 16. Jahrhunderts.“ (= ARG 46, 1955).

[29] Die sprachliche Abhängigkeit vieler Schriften und Bücher der Hutterschen Brüder in Mähren von der Ausdrucksweise Thomas Müntzers wies bereits Lydia Müller nach in ihrer Dissertation „Der Kommunismus der mährischen Wiedertäufer“. (1927). Gedanklich beeinflußt ist danach z. B. Ulrich Stadlers Schrift „Vom lebendigen Wort und geschribenen“, von der Verfasserin in Quellen XX, S. 212 ff. herausgegeben. Besonders nahe steht Thomas Müntzer der Verfasser der Schrift „Von dem geheimnus der tauf ...“ (ebenda, S. 12 ff.). Von ihr meinte L. Müller, als sie Hans Hut

L. Müller bezeichnete die Wiedertäuferhäupter Hans Hut, Schiemer, Schlaffer und Stadler als Söhne Müntzers, weil bei ihnen das Tun des Menschen im Vordergrunde stehe.[30] Sprachliche Anklänge an Müntzersche Ausdrucksformen finden wir darüber hinaus bei dem thüringischen Bauernprediger Jörg Haug, der am 30. Mai 1525 Hans Hut zu einer Predigt in Bibra veranlaßt hatte. In seiner Schrift „Ein christliche Ordnung eines warhaftigen Christen zu verantworten die Ankunft seines Glaubens", die die mährischen Brüder als Erbauungsschrift anerkannten[31], spricht er vom „gedichten glauben"[32]. Ein Schreiben von Wiedertäufern an den Pfarrer von Rappendorf beginnt gleichfalls im Müntzerschen Stil: „Die reine forcht gottes zum anfang gottlicher weisheit ..."[33]

Interessant ist die Einstellung der frühen Hutterschen Gemeinden zu Thomas Müntzer. Da heißt es in einem ihrer Geschichtsbücher: „Derhalben haben Thomas Münzer, Johannes Denk ... – anno 1525 – disen Handl tiffer nachgedacht ... Auch Thomas Münzer von Altstadt in Thüringen; ein hochbegabter, (hochberedter) Man; hat gar vil fürtrefflicher Articl auss der h. geschrifft gefüert wider die römisch vnd auch die lutherisch Kirch. Er leert von Gott vnd auch von seinem lebendig machenden wort vnd seiner himlischen stimm wider alle Buchstäbler. Das Volck fiel diese leer also schnell an, vnd zu widerstreben: den Römischen Geistlichen. Da erhub sich unversehens die Bauernschafft im Landt, die er nit mocht im christlichen Fridt erhalten. Diser Empörung ward im die Schuld geben, kam in inzicht diser Aufruer anfänger zu sein, von seinen mißgünstigen. – Wardt gefangen vnd vom Herzog in Sachsen enthaupt, vnd sein kopff auf ein Spiess gesteckt; aber Gott hat sein vnschuldt in vieler fromen Hertzen erklärt vnd bezeugt."[34]

als Verfasser noch nicht erkannt hatte, daß man eine unbekannte Schrift Müntzers vor sich zu haben glauben könnte, wenn der Autor des Lateins und des Griechischen kundig gewesen wäre. Von den von Thomas Müntzer her geläufigen Ausdrücken erscheinen u. a.: „Die raine forcht Gottes wünsch ich zum anfang ..." (ebenda, S. 12) ... „nach der ernsten gerichtigkeit des gekreuzigeten suns Gottes ..." (ebenda, S. 13). „... brueder sanftleben" und „die zarten schriftgelerten ..." (ebenda, S. 14) usw.

Vgl. L. Müller, „Der Kommunismus ...", a. a. O., S. 74.

[30] Quellen XX, S. XIII.

[31] Ebenda, S. 3.

[32] Ebenda, S. 6.

[33] Quellen XVI, Nr 111, Beilage I, S. 115.

[34] J. Beck, a. a. O., S. 12 f., Anm. 2.

Der bekannte Wiedertäuferlehrer Melchior Rinck, der gleichfalls von Thomas Müntzer stark beeinflußt war, soll nach Justus Menius geäußert haben: „Thomas Müntzer . . ., der were ein rechter held mit predigen, durch welches wort die kraft Gottes gewaltig wirkete; der sollt in einem jare mehr ausrichten denn tausent Luther ihr ganzes leben lang.“[35] Vom Aufruhr möchte man ablenken oder weiß es wirklich nicht anders. Die religiöse Lehre hingegen soll nicht in Vergessenheit geraten.

Am deutlichsten wird die gedankliche Abhängigkeit von Thomas Müntzer bei dem erfolgreichen Täuferapostel Hans Hut sichtbar.[36] Der Franke Hut lebte vor 1517 als Küster im Dorfe Bibra bei Meiningen. Von Beruf war er Buchbinder und betätigte sich daneben als Buchführer. Hierbei kam er bis nach Österreich hinunter. Auch in Wittenberg fand er sich einige Male ein.[37] In den Jahren vor dem Bauernkrieg mag Hut mit den Ideen jenes taboritisch-waldensischen Sektenkreises in Berührung gekommen sein, die besonders im westlichen Sachsen und in der Zwickauer Gegend wirksam wurden. In der genannten Urgicht bekannte er: „Er sei vor ettlichen jaren, als er von Wittemberg aus und ein gezogen, zu Weissenfels mit ainem miller, ainem schneider unnd ainem tucher des widertauffs halben in ain disputation komen . . .“[38]

Im gleichen Jahre muß er auch mit Thomas Müntzer bekannt geworden sein. In seinen Verhören lehnte Hut die Zugehörigkeit zur Anhängerschaft Thomas Müntzers ab. „Der Müntzer sey, als er verjagt, ain nacht und ain tag bey ime in seinem haws zu Bibraw gewesen, hab aber nicht mit ihm zu handeln gehabt, dann das er im ain buechlein, das erst capitul uber Luce, zu trucken geben hab, diweil er mit buechern umbgezogen; er sey aber seiner sect nit gewesen; er hab in ettlich malen hoeren predigen, ine aber nit mögen vernehmen.“[39] Sehr überzeugend klingt die Aussage nicht. Einmal hätte

[35] Wappler, S. 51.

[36] Literaturzusammenstellung über ihn bei Loserth, Art. „Hut“, (= ML II), S. 374 f. Über Hut urteilte L. Müller: „Hans Hut, der ehemalige Gefährte Thomas Münzers und Täufling Hans Denks, verquickt in sich den Enthusiasmus Münzers, die Mystik des deutschen Mittelalters und die Ablehnung des ‚Fleisches‘, die in den noch vom Neuplatonismus beeinflußten Sekten des Mittelalters lebte.“ Quellen XX, S. X.

[37] Chr. Meyer, S. 223. Urgicht vom 16. Sept. 1527.

[38] Ebenda. Diese Unterredung fiel nach Meyer in das Jahr 1524. Vgl. S. 216.

[39] Chr. Meyer, S. 243. Es handelt sich um die „Ausgedrückte Entblössung“,

Müntzer schwerlich einem nahezu Unbekannten das Manuskript einer seiner wichtigsten Schriften anvertraut. Zum anderen ist der Ideenzusammenhang zwischen Müntzer und Hut viel zu eng, als daß dies allein auf das Anhören einiger Predigten zurückgeführt werden könnte. Als Buchführer war Hut im Mai 1525 nach Frankenhausen gekommen, wo ihn die aufständischen Bauern gefangennahmen, weil sich lutherische Schriften unter seinem Vorrat befanden. Müntzer setzte ihn wieder auf freien Fuß, und Hut schloß sich den kämpfenden Bauern an. Nach der Niederlage geriet er in hessische Gefangenschaft, aus der er als einer der wenigen abermals entlassen wurde.

Er begab sich nach Bibra zurück und predigte dort am 31. Mai 1525 nach Aufforderung des Pfarrers Jörg Haug, des Verfassers der „Christlichen Ordnung ..."[40] Diese Predigt war durchaus im Stile Thomas Müntzers gehalten. Hut hatte zur Fortführung des Kampfes aufgerufen, weil erst jetzt die rechte Zeit dafür gekommen sei. „Nach solhem were er Hutt gen Bibra komen und daselbs geprediget: nemlich sy die underthanen solten alle oberkait zu tod schlagen, dann es were die recht zeit jetzo hie, und sy hetten den gewalt in der handt ..."[41] Zu dieser Bibraer Predigt gab er noch ausführlichere Erläuterungen, die der Rat der Stadt Augsburg Hans von Bibra am 23. November 1527 mitteilte. „... dann er hette den Mintzer hören predigen, das der her jetzo disen krieg erreget und darinn alle die, so wider die warhait handelten, würde lassen umbkommen und die welt raynigen und würde mit seiner zukunft komen, auch und alles, was uberigs wer, volgendts straffen und ausrotten ..." „Er sey aber seidther ainer andern maynung, ..."[42]

Am 26. Mai 1526 wurde Hut von Hans Denck, den er wohl anläßlich des Drucks der „Ausgedrückten Entblössung" in Nürnberg bereits

die vor dem 29. Oktober 1524 in Nürnberg durch die Gesellen des Buchdruckers Johann Hergot im Auftrage Hans Huts gedruckt wurde. Hut hat sie wahrscheinlich zwischen dem 8. und 15. August 1524 erhalten. Vgl. Müntzer, Pol. Schriften, S. 30; vgl. C. Hinrichs, Luther und Müntzer. Ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht. (= Arbeiten zur Kirchengeschichte. Bd 29, 1952), S. 135; H. Boehmer, Studien zu Thomas Müntzer. (= Leipziger Universitätsprogramm 1922), S. 29.

[40] Vgl. Anm. 31. Auch Wappler, S. 26 ff.

[41] Chr. Meyer, S. 241. Vgl. auch das Schreiben Hans' von Bibra an den Rat der Stadt Augsburg vom 14. November 1527. Ebenda, S. 248 f.

[42] Ebenda, S. 251. Von Hans Huts Bekenntnissen allein sind wir über die Predigten Müntzers im Bauernlager zu Frankenhausen unterrichtet. Chr. Meyer, S. 240 ff. und Akten BK II, Nr 2102, S. 897.

kennengelernt hatte[43], in Augsburg getauft. Von diesem Zeitpunkt an können wir von Hut als von einem der erfolgreichsten Wiedertäuferapostel sprechen.

Betrachten wir seine überlieferten Schriften, so ergeben sich nicht nur formale, sondern auch inhaltliche Anklänge an Thomas Müntzer.[44] Die Schrift „Von dem geheimnus der tauf, baide des zaichens und des wesens, ein anfang eines rechten warhaftigen christlichen lebens; Joan: 5“[45] steht der „Ausgedrückten Entblössung“ besonders nahe. Beide Schriften sprechen von einer nahen Umwälzung.[46] Beide handeln von der Schuld der Schriftgelehrten, die aus eigensüchtigen Interessen den „erfahrenen“ Glauben verspotten.[47]

[43] Meyer, S. 229.

[44] Hierauf machte bereits G. Mecenseffy, a. a. O. aufmerksam. H. Fast folgerte wie sie: „Fast die ganze österreichische Täuferbewegung und die von ihr abhängigen kommunistischen Gemeinden in Mähren haben Hut'sches (und in diesem Sinne auch Müntzerisches) Gedankengut in mehr oder weniger selbständiger Weise verarbeiten müssen.“ Pilgram Marbeck und das oberdeutsche Täufertum. (= ARG 47, 1956), S. 218.

[45] Quellen XX, S. 12–28.

[46] Hut: Dieweil die letzt und allergferlichest zeit diser welt itzt auf uns gelanget, ... (S. 13).
Müntzer: Die zeyt aber der ernden ist alweg da / Mathei am 9. (Matth. 9, 37–38). Lieben brůder das vnkraut schreyt yetz an allen orten / die ernde sey noch nit / Ach der verrheter verrhet sich selber. (S. 51). Im Folgenden zitiert nach Müntzer, Pol. Schriften.

[47] Hut: ... wiewol sie der geschrift maister und lerer sein wellen, dennocht ist sie inen sibenfaltig verschlossen, welen und mögen nit leiden, das sie inen eröffnet werd durch das werk Gottes, dem sie feund sein, ... wuechersichtige, wollüstige, eergeizige und heuchlerische schriftglerten, die umb gelt predigen; den sie mainen nit euch, sonder den bauch, ... (S. 13). Dan es mag die gehaimnus göttlicher weisheit niemant lernen in der spellunken oder mördergrueben aller büeberei, wie man vermaint zu Wittenburg, noch zu Paris ... Dann Gottes weisheit wonet nit, wo brueder sanftleben ist. Es haben unsere neuevangelischen, die zarten schriftglerten, den babst, mönich und pfaffen aus dem stuel gestoßen. Nun, so es gelungen hat, hueren sie aufs neu mit der büebin Babilonien in aller lust ... (S. 14).
Müntzer: ... im packenden Predigtstil: natertzichtigen schrifftgelerten ... wolten gern das gezeůgnus des geysts Jesu / auff den Hohenschůl bringen ... (S. 32) ... wollen den Christen glauben den leůten vor predigen / den sie doch selber nicht haben erfunden vnd erfaren ... (S. 33). Die schrifft gibt gezeůgnuß / Da sagen die schrifftgelerten / sie gibt den

Die Leidenstheologie und die Kreuzesmystik Müntzers finden in der Schrift Huts ebenso ihren Niederschlag wie der soziale Aspekt, daß die Armen dem Geist Gottes leichter zugänglich seien als die Reichen.[48] Die angeführten Übereinstimmungen können im Rahmen dieser Studie nur Beispiele bleiben. Keinesfalls aber kann man den inneren Zusammenhang zwischen den Lehren Thomas Müntzers und denen von Hans Hut einfach abstreiten.

In Huts zweiter Schrift „Ein christlicher underricht, wie göttliche geschrift vergleicht und geurtailt solle werden ..."[49] finden wir Anklänge an Thomas Müntzers Methode der Bibelinterpretation. Die Schrift ist nach Hut ein Zeugnis Gottes, „von Mose, den propheten und apostlen beschriben, an wenig orten in ganze tail verfast, son-

glauben. (S. 35). ... So anderst die Christenheyt sol auffgerichtet werden / so můß man die wůchersůchtigen bößwichter weg thůn / vnd sie zů hundtknechten machen / ... vnnd sollen Prelaten der Christlichen Kirchen seyn. (S. 45). Es schwatze ein yeder vom glauben was er wil / den wollůstigen ehrgeitzigen ist gantz vnd gar nichts zu glauben / denn sie predigen das sie selber nicht versůcht haben / ... Der glaub ist jn frembd / vnd sie jm / ... Sie predigen was sie wöllen / dennoch sůchen sie den bauch / ... Ir lere will gantz vnd gar nicht inß werck / denn zur freyheyt des fleyschs. (S. 49).

[48] Hut: Auch lernt man sie (die gehaimnus göttlicher weisheit) nit auf den herrenhoffen oder auf großen pfrüenden. (S. 14). Dann niemant mag die warheit erlangen, er volge dan den fueßstapfen Christi und seiner auserwelten in der schuel aller triebsal, oder hab zum tail aufs wenigest derselben nach dem willen Gottes nachzuefolgen verwilligt in der rechtfertigung des creuz Christi. (S. 14). ... dann es gefelt Got wol durch torechte, närische und schwermerische predig ... selig zu machen. (S. 16). Den armen man hat er (Gott) nit in die buecher gewisen, wie itzt unsere schriftglerten on verstand tuen, sondern hat das evangelion bei irer arbeit gelernet und bezeuget, ... (S. 17).
Müntzer: Gott verachtet die grossen Hansen / alls den Herodem vnd Caipham / Hannam / Vnd nam auff zů seynem dienst die kleynen / als Mariam / Zachariam vnd Elysabeth (S. 46). Drumb harret ein yeder vorm tempel / kan in seyn hertz nicht kummen vorm grossen vnglauben / den er nicht erkennen wil / vorm geschefft der narung. (S. 44) ... es kan vor dem wůcher / vnd vorm schoß vnd zinsen / niemandt zum glauben kumen / (S. 48). Gott will „dye nerrischen dinge erwehlen und dye clugen vorwerfen." Müntzer, Briefwechsel, Nr 81, S. 116.

[49] Quellen XX, S. 28–37. Nach L. Müller zeigt diese Schrift Abhängigkeit von Hans Dencks Schrift „Unterricht, wie das Gesetz Gottes aufgehebt und doch erfüllt muß werden." Ebenda, S. 11, Anm. 3.





der allenthalben stuckweiß und durch tail beschrieben, derhalben ervolgt daraus eitl irrtumb, wo wir die tail mit dem ganzen am text oder mainung nit verfassen, an einem ort wie das ander. Da sagen sie ja, am andern ort nain, . . ."[50] Hut stellte eine große Anzahl sich widersprechender Bibelstellen zusammen[51] und erläuterte die anzuwendende Methode, nach der sich der Sinn der Bibel dem Gläubigen erschließen soll. Die Bibel spricht erstens von den Geschöpfen Gottes. Wenn man sich allein mit ihrem Leben und ihren Belustigungen beschäftigt, muß man sich abwenden von Gott. Sie spricht zweitens vom Leiden, Trübsal und von der Verfolgung einiger Menschen. Bei deren Betrachtung wendet man sich Gott wieder zu. Zum dritten zeugt die Schrift von der Vollkommenheit, „die eröffnet wirt durch den heiligen geist, da man lebet nach dem bevelch Gottes. Wo diser ordnung nit nachgetrachtet wirt, die drei tail an allen orten zu verfassen, so ist es unmöglich, on irrtumb oder ergernus in der warhait die geschrift zu handlen."[52] Die einzelnen Teile der Bibel müssen also miteinander verglichen werden.

Thomas Müntzer führte in der Auslegung des 18. Psalms, wohl der gedrängtesten Darlegung seiner theologischen Lehre, aus: „Da wird euch durch den heyligen geyst angesagt, wie yhr můst lernen durch das leyden gottes werk ym gesetz erklert euch zum ersten die augen eroffnet werden můssen. Yhr můst eyn wort ymmer iegen das ander halten und die betrachtung eures herzen dahin richten, da die sonne aus warem ursprung aufgehet nach der langen nacht, psalmo

[50] Ebenda, S. 28. Hier finden wir Anklänge an eine berühmt gewordene These Müntzers vom Verhältnis des Teils zum Ganzen. „Ich habe gar von keynem gelerten dye ordnungk gots in alle creaturn gsatzt vornommen ym allergrinsten wortlin, unde das gantze eyn eynygher weck alle steyle (6 Teile) czu erkennen." Müntzer, Briefwechsel, Anhang Nr 6, S. 140. „In toto exordienda est omnis scientia creaturarum, que est optima, nam est de operibus, manuum suarum, que eque laudabilis est sicut scientia dei, cum in toto intelligatur." Ebenda, Nr 24, S. 24. M. M. Smirin sieht in diesen Sätzen eine philosophische Grundauffassung Müntzers, die in der Konsequenz zum ethischen Prinzip der Unterordnung der privaten Interessen und Neigungen unter das Allgemeine führt. Die Volksreformation des Thomas Münzer und der Große Bauernkrieg. Deutsche Übersetzung von H. Nichtweiß. (²1956), S. 104 ff. Vgl. auch M. M. Smirin, Eine anonyme politische Flugschrift aus der Zeit des Großen Bauernkrieges. (= Beiträge zum neuen Geschichtsbild. A. a. O.), S. 86.

[51] Quellen XX, S. 29–31.

[52] Ebenda, S. 29.

129."[53] Oder: „Dann es haben alle vrteyl das hôchst gegenteyl bey jn selber / Wo sie aber nit zusammen verfast werden / mag keyns gantz vnd gar verstanden werden (wie helle oder klar es ist) on des andern vnaußsprechlichen schaden / Das ist die grundtsupp aller bôßwichtischen zurtrennung."[54]

Der Bibeltext kann nach Müntzer nur mit Hilfe der lebendigen Offenbarung verstanden werden. „Wu der same felt uff den guten acker, das ist in die herzen, dye der forcht gots vul sein, das ist dann das papir unde pergamen, do got nicht mit tinten sundern mit seinem lebendigen finger schreibt dye rechte heilige schrift, dye die eusserliche biblien recht bezeugt, und es ist auch kein gewisser gezeugnisse, das die biblie war macht, dan dye lebendige rede gots, do der vater den son anspricht im herzen des menschen."[55] Man vergleiche hierzu Hans Huts „Geheimnis der Taufe". „Dan alle auserwelten menschen von anfang der welt bis auf Mosen haben in dem buech aller creaturen gestudiert und dargegen wargenommen des verstands, so inen von natur durch den geist Gottes in das herz geschriben ist, . . ."[56]

Noch einmal zurück zu Huts Aussage über sein Verhältnis zu Müntzer. Er hatte Müntzer predigen hören, daß der Herr den Bauernkrieg erregt habe, in dem alle umkommen würden, die gegen die Wahrheit handeln. „Er sey aber seidther ainer andern maynung."[57] Worüber er anderer Meinung geworden war, das kann aus einer weiteren Stelle in seinen Verhörsprotokollen erschlossen werden. Hut hatte in Königsberg in Franken einige Bibelstellen erläutert. „Die obgemelten sprüch hab er inen zusamen erclert und angezaigt, sy sehen, da die pawren aufgewesen weren, das sy nit recht gehabt, dann sy hetten das ir gesucht und nit gottes eere."[58] Hier liegt, wie uns scheint, ein wichtiger Schlüssel, um die Gemeinsamkeiten Müntzers und Huts und auch ihre Unterschiedlichkeiten zu beleuchten.

Es kann in diesem Rahmen nicht auf die mannigfachen Deutungen der Lehre Thomas Müntzers eingegangen, noch weniger ein Müntzerbild gezeichnet werden.[59] Die Vielzahl der Probleme hat die For-

[53] Müntzer, Briefwechsel, Nr 49, S. 56.
[54] Müntzer, Pol. Schriften, S. 31.
[55] Müntzer, Briefwechsel, Anhang Nr 6 B, S. 145.
[56] Quellen XX, S. 19.
[57] Chr. Meyer, S. 251.
[58] Ebenda, S. 241.
[59] Eine Untersuchung der Wandlungen des Müntzerbildes von Luther bis zur Gegenwart kündigte M. Steinmetz an. A. a. O., S. 38, Anm. 13.

schung über Thomas Müntzer noch nicht zum Abschluß kommen lassen. Niemand, der Anspruch auf wissenschaftliche Beachtung erhebt, kann Thomas Müntzer heute noch als eine Art „catilinarische Existenz“ abtun, wie es seine zeitgenössischen Gegner heuchlerisch taten.[60] Gerade ihre bösen Verunglimpfungen beweisen uns, wie eng und nachdrücklich das Wirken des Mannes mit der für sie schrecklichen Erhebung des Bauernkrieges verbunden war.[61] Wir dürfen auch Thomas Müntzers Wirken nicht im Sinne der Hutterer auf die theologische Sphäre beschränken.

Als Probleme tun sich heute die Fragen auf, wie einmal sozialrevolutionäre und religiöse Motive, die sich im Wollen Thomas Müntzers zur unauflösbaren Einheit verflechten, zu akzentuieren sind und wie zum anderen Lehre und politisches Handeln Müntzers in der Klassengesellschaft der damaligen Zeit objektiv wirksam wurden. Beides hat verschiedene Antworten erfahren.

Einen grundlegenden Beitrag zur Klärung besonders der objektiven Bedeutung der Lehre Müntzers für die Gesellschaft der Bauernkriegsperiode lieferte Friedrich Engels in seiner bedeutsamen Studie „Der deutsche Bauernkrieg“.[62] In neuester Zeit schrieb M. M. Smirin sein vielbeachtetes Buch „Die Volksreformation des Thomas Müntzer und der Große Bauernkrieg“, in dem er besonders eindringlich die sozialrevolutionäre Rolle Müntzers in den Vordergrund stellte.

Leider sind die beiden gedankenvollen und scharfsinnigen Untersuchungen häufig in popularisierender Verkürzung simplifiziert worden. Wenn es auch vielfach an der Ausdrucksform liegen mag, so

[60] Der Kirchenhistoriker Karl Holl, dem Müntzer verständlicherweise wenig sympathisch war, mußte bekennen: „Man kann es dieser Lehre jedenfalls nicht nachsagen, daß sie das Erzeugnis eines verworrenen Kopfes gewesen wäre. Sie ist ein vollkommen klarer, fest in sich zusammengefügter Gedankengang.“ Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd 1, ([3]1923), S. 433. Und auch H. Boehmer, der Thomas Müntzer mit einer Art Haßliebe gegenüberstand, schrieb: „Er war in der Tat damals unzweifelhaft einer der gelehrtesten, fleißigsten und geistig regsamsten Kleriker Norddeutschlands.“ (= Gesammelte Aufsätze. 1927), S. 200. Er ging sogar noch weiter: „Ich glaube sogar behaupten zu dürfen, daß er nächst Luther der selbständigste und originellste und daher auch der einflußreichste religiöse Denker seiner Zeit gewesen ist. Wie sein Denken, so läßt aber auch sein Handeln Klarheit und Konsequenz nicht vermissen.“ Ebenda, S. 216.

[61] Vgl. Smirin. a. a. O., S. 299 ff.

[62] MELSt I, S. 189 ff., erstmalig veröffentlicht 1850 in der „Neuen Rheinischen Zeitung, Politisch-ökonomische Revue“, Hamburg, Heft V/VI.

bleibt es doch bedenklich, die theologischen Aspekte in Müntzers Bewußtsein so weitgehend zu eliminieren, daß er das Antlitz eines neuzeitlichen Sozialrevolutionärs erhält. Eine solche Modernisierung widerspricht der Bewußtseinstradition eines Zeitalters, in dem Jenseitserwartungen noch gravierend das Tun der Menschen bestimmten, und muß zur Verzeichnung führen.

Eine Tendenz zur Modernisierung Müntzers ist schon in W. Zimmermanns leidenschaftlich geschriebenem Werk „Allgemeine Geschichte des großen Bauernkrieges" (1841–1843) zu beobachten. Nach ihm eilte Müntzer nicht nur mit seinen politischen Ansichten, sondern auch in seinen religiösen um drei Jahrhunderte voraus. „In seinem Bewußtsein war das ganze Mittelalter überwunden und zu Ende,..."[63] „Auf dem Standpunkt der allgemeinen Religion, deren ursprünglichste Quelle er nur in der Vernunft sah, wollte er sich nur zum Kampfe stellen, wenn Römer, Türken und Juden ... als Schiedsrichter zugegen wären."[64] Vor den Fürsten umschirmte er sich mit Bibelstellen.[65] Religiöse Zeichen und Formen waren ihm taugliche Mittel zum Zweck. Gesichte und unmittelbare Offenbarungen glaubte er bei den Massen nötig zu haben.[66]

Zimmermann schrieb im Banne einer gewissen Tradition der Französischen Revolution, die über Hammerdörfer[67] in die demokratische Linke des Vormärz einfloß und vor 1848 einen Höhepunkt erreichte. Wir können uns jedoch nicht mit einer Darlegung zufriedengeben, bei der für das 16. Jh. religiöse Formen – wie so häufig in neuester Zeit – nur als zweckgebundene Folie für politische oder sozialrevolutionäre Agitation gelten sollen und die innere Bezogenheit des Denkens und Handelns auf Gottes Willen ungenügend berücksichtigt wird. Thomas Müntzer war Theologe und, selbst an den Maßstäben seiner Zeit gemessen, ein tief religiöser Mensch. Er wurzelte fest in der gesellschaftsgeformten Bewußtseinstradition seines Zeitalters, die er bei aller Originalität nicht voll abstreifen konnte.[68]

[63] Zimmermann, a. a. O., 2. Teil (1842), S. 71.
[64] Ebenda, S. 77.
[65] Ebenda, S. 78 f.
[66] Ebenda, S. 84 f. Man beachte, wie viel schmiegsamer und vorsichtiger sich Friedrich Engels über diese Fragen ausdrückte (a. a. O., S. 213), der bekanntlich auf dem Material von W. Zimmermann fußte.
[67] K. Hammerdörfer, Geschichte der Lutherischen Reformation und des deutschen Krieges. Erster Theil. (1793).
[68] Damit soll nicht einer Unterbewertung der Lehre Müntzers im Sinne

Auf der einen Seite wies Müntzers Lehre selbstverständlich nach der modernen Zeit hin, wenn er die einmalige Offenbarung auflöste in gegenwärtige Akte und in der Schrift nur noch ein Zeugnis des Glaubens sah. Die bedrückenden Lehren von Prädestination und Erbsünde hatte er überwunden. Die Vorstellung vom realen Wirken des Teufels fand im Gegensatz zu Luther bei ihm keinen Raum.[69] Friedrich Engels kennzeichnete Müntzers Lehre als pantheistisch.[70] Selbst damit aber schritt er den Bildungsschichten seiner Zeit nicht grundsätzlich voraus. Von einer sich mühsam abgrenzenden, humanistisch beeinflußten freieren Gottesvorstellung aber war noch ein weiter Weg bis zum emanzipierten Vernunftsbegriff der Aufklärung.[71]

Leider existiert noch keine spezielle Untersuchung über Müntzers Gottesbegriff, obwohl viele verstreute Bemerkungen gemacht worden sind. Die alte substantielle Gottesvorstellung des Mittelalters ist bei ihm zerflossen. Wenn er das Wirken Gottes als eine durch den Menschen hindurch ausstrahlende göttliche Aktivität auffaßte, wird sich seine Gottesvorstellung wohl am ehesten mit der von einem universalen Willen identifizieren lassen, dem sich der menschliche Wille durch eigene Aktivität anpassen muß.

Es darf bei all diesen vorwärtsweisenden Ideen aber nicht übersehen werden, daß die praktisch so wichtig werdende Lehre der Ab-

Karl Kautskys Vorschub geleistet werden, der keinen neuen Gedanken bei Müntzer entdecken konnte. A. a. O., S. 45. Smirin wies überzeugend die selbständige gedankliche Weiterverarbeitung mittelalterlicher Lehren nach. A. a. O., bes. Kap. 2 und 3.

69 Vgl. C. Hinrichs, a. a. O., S. 169. Zur Kritik Smirins an Hinrichs in seinem Aufsatz „Die Rolle der Volksmassen beim Beginn der Kämpfe um die staatliche Einheit Deutschlands“, Deutsche Übersetzung (= Sowjetwissenschaft, Gesellschaftswissenschaftliche Abteilung, H. 4, 1954), S. 533 ff. vgl. Steinmetz, a. a. O., S. 69, Anm. 155.

70 A. a. O., S. 213.

71 Smirin machte mit Recht darauf aufmerksam, daß die Müntzersche Anerkennung der positiven Bedeutung des menschlichen natürlichen Verstandes sich von den rationalistischen Richtungen der Neuzeit unterscheidet. „Der natürliche Verstand wird nur insoweit anerkannt, als sich in ihm die aktive Teilnahme des Menschen an der göttlichen Offenbarung verwirklicht, die Müntzer … nicht als einen rein objektiven und in bezug auf den Menschen äußerlichen Akt der Gottheit betrachtete, sondern als Tätigkeit Gottes, die sich in der aktiven und bewußten Tätigkeit der ‚Auserwählten‘ äußert.“ A. a. O., S. 184.

sonderung der Auserwählten von den Gottlosen ihren Ursprung durchaus im mittelalterlichen Chiliasmus besaß[72], wenn Müntzer auch dessen beengende Sektenbande sprengte und sein Ruf zur Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse zumindest theoretisch nicht an den Grenzen der Christenheit haltmachen sollte. Der Züricher Kirchenhistoriker Nigg hat wohl recht, wenn er in Müntzers chiliastischen Hoffnungen das Verbindungsglied zwischen seinen mystischen und seinen revolutionären Interessen sieht, „die keineswegs wie zwei zueinander nicht passende Hälften spröde auseinanderfallen. Der Chiliasmus ist der Pfeiler, der sein ganzes Glaubensgebäude trägt und ohne den dieser flammende Mann nicht zu verstehen ist."[73]

Müntzers Lehre entsprach objektiv den Interessen der städtischen und ländlichen Unterschichten der Gesellschaft und aktivierte deren antifeudalen Kampf ungemein. Müntzer wollte auf einen Umbau der ganzen Gesellschaftsordnung hinaus, wenn er auch nur undeutliche und verschwommene Vorstellungen vom praktischen Aussehen dieser neuen Gesellschaft hatte. Mit der Anwendung seiner Lehre auf die konkrete Klassenkampfsituation erhob er sich zum Sprecher breitester Volksmassen und wies ihnen die Richtung des Kampfes.

Müntzers sozialpolitische Forderungen aber sollten nicht im modernen Sinne betrachtet werden. Nach unserer Meinung hat sie Müntzer nicht um ihrer selbst willen gestellt, sondern letzten Endes im Hinblick auf die Errichtung einer gottgewollten Ordnung, in der sich der Wille Gottes unmittelbarer und breiter verwirklichen könnte als in einer von Menschen verderbten. Sein Augenmerk galt in erster Linie der *Läuterung des Menschen*, der seit der Zeit der Apostelschüler vom Willen Gottes und von seiner Furcht abgefallen war.[74] Aus diesem Abfall von Gott aber erwuchs die weltliche Obrigkeit. „Habsucht und Reichtum, Üppigkeit und Genußsucht als Lebensinhalt sind demnach das Kennzeichen der Verworfenen, während es das Erfordernis der Auserwählten ist, ‚daß wir Gott ohn Furcht der Menschen mögen dienen in Heiligkeit und Gerechtigkeit, das ist in einem unbetrüglichen erfahrenen Glauben'."[75]

[72] „Das machte wol eine rechte Christliche Kirche / die gottlosen von den außerwelten zů sůndern / ..." Müntzer, Pol. Schriften, S. 51.
[73] W. Nigg, a. a. O., S. 356.
[74] Hinrichs, a. a. O., S. 111.
[75] Ebenda, S. 117.

*Ein* Mittel zur Läuterung des Menschen unter anderen mußte die Beseitigung der sozialen Hemmnisse sein, die dem Willen Gottes nicht entsprachen. Die Veränderung aber hatte der vom Geist Gottes durchdrungene Auserwählte selbst vorzunehmen. Aus der Forderung nach menschlicher Aktivität entquillt Thomas Müntzers sozialrevolutionärer Impuls.

Es ist hier nicht der Ort, zu untersuchen, wann sich Müntzer, der ja zunächst von Luthers Lehre angezogen worden war, seiner umfassenderen Ansicht vom Sinn und Zweck der Reformation voll bewußt geworden ist. Müntzers Frühzeit, in die wohl auch noch die Zwickauer Periode mit einbezogen werden muß, gibt der Forschung nach wie vor die größten Rätsel auf.[76]

Man sollte überhaupt nicht so einseitig, wie leider häufig, fragen, wie Thomas Müntzer den Verlauf des Bauernkrieges beeinflußt hat, sondern auch umgekehrt, wie nämlich die Zuspitzung der gesellschaftlichen Spannungen auf Thomas Müntzer und die Entwicklung seiner

[76] Aus den „Thesen Müntzers aus der Zeit seiner Reise nach Böhmen" kann eine bewußt gewordene Abkehr Müntzers von Luther noch nicht hergeleitet werden. Müntzer, Briefwechsel, Anhang 5, S. 138 f. Dies tut Smirin, a. a. O., S. 114–120. Die Thesen stammen nicht von Müntzer, sondern von Melanchthon, und Müntzer hat sie zu einem uns unbekannten Zwecke abgeschrieben. Vgl. Briefe und Documente aus der Zeit der Reformation im 16. Jahrhundert nebst Mitteilungen über Kölnische Gelehrte und Studien im 13. und 16. Jahrhundert. Bei Gelegenheit des 50jährigen Stiftungsfestes des Friedrich-Wilhelms-Gymnasium zu Köln hg. von K. und W. Krafft. (1875), I. Abt. 1.: „Melanthons Thesen zur Erlangung des Theologischen Baccalaureats zu Wittenberg vom 9. Sept. 1519". S. 1–5. Abdruck der Thesen ebenda, S. 6. Vgl. auch Nr 50. S. 99: „Nachtrag zu den Thesen Melanthons". Seidemann, der die Thesen ebenfalls Thomas Müntzer zuschrieb und als Beilage 15 in „Thomas Münzer", (1842), S. 124 f. veröffentlichte, schrieb den Herausgebern: „Ich verglich im Hauptstaatsarchiv (zu Dresden) nach so langen Jahren nochmals die Questio S. 124 meines Münzer. Das Ganze ist von seiner eigenen Hand sehr zierlich geschrieben. Was er damit beabsichtigt hat, darüber findet sich nicht die leiseste Spur." Auf den wahren Sachverhalt macht die Einleitung zu Müntzers Briefwechsel von Paul Kirn aufmerksam. Vgl. S. XI, Zusatz zu S. 138. Die Müntzersche Abschrift der Melanchthonschen Thesen enthält dessen 14. These nicht: „Voluntas per charitatem rapta ad obiectum credibile imperat intellectui, ut assenciatur." Statt „sine motibus" in der 13. These steht bei Müntzer „eiconibus". In These 19 finden wir bei „opinio" noch den Zusatz „phantastica".

Lehre einwirkten.[77] Müntzer tritt uns nicht losgelöst von der Gesellschaft entgegen, die sein Denken und Handeln speist und vorwärtsdrängt. Die dialektische Wechselwirkung von Gesellschaft und Persönlichkeit darf nicht außer acht gelassen werden.

Wir sollten uns auch nicht ausschließlich an seinen politischen Schriften wie der „Fürstenpredigt", der „Ausgedrückten Entblößung" oder der „Hochverursachten Schutzrede" orientieren, sondern müssen ebenso seine liturgischen Schriften aus der Allstedter Zeit heranziehen.[78] Zugegeben, daß Müntzer mit der Neuordnung des Gottesdienstes in erster Linie didaktische Absichten verband. Kult und Sakramente galten ihm nur als Symbole und mußten als „Erziehungs- und Aktivierungsmittel" allen Gläubigen verständlich sein. Sollte er aber seine theologisch-liturgischen Schriften verfaßt haben, ohne ihnen Eigenwert beizumessen? Wer das behauptet, der vereinfacht das historische Bild Thomas Müntzers in unzulässiger Weise.

Die Erkenntnis, daß die Großen der Welt und die ihnen schmeichelnden Pfaffen als „Gottlose" dem Willen Gottes entgegenstehen, war Müntzer seit langem geläufig. Seine Forderung, daß sie von den „Gläubigen" unschädlich gemacht werden müssen, hat sich bei ihm wohl erst im Zuge des anhebenden Bauernkrieges zu voller Konsequenz herausgebildet. Sie besitzen zu viel, sie hängen zu sehr am Irdischen, als daß sie ihr Denken und Handeln allein auf den Willen Gottes richten könnten. Ihr Reichtum nimmt sie so in Anspruch, daß sie nicht mehr fähig sind, den Willen Gottes zu erkennen. Die von ihnen bedrückten Armen aber können vor Sorgen und Mühen um das materielle Dasein nicht zu Gott gelangen. Es gebricht ihnen an Bildung und geruhsamer Zeit.[79]

[77] In der sehr zu beachtenden Arbeit von A. Lohmann, Zur geistigen Entwicklung Thomas Müntzers. (= Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance. Bd 47, 1931), wird versucht, gewisse Entwicklungsstufen in Müntzers Denken aufzuzeigen.

[78] Sprachlich modernisiert bei O. H. Brandt, a. a. O., S. 113–147. Zu Müntzers liturgischem Schaffen vgl. R. Herrmann, Thomas Müntzers ‚Deutsch-evangelische Messe', Allstedt 1524, verglichen mit Luthers drei liturgischen Schriften 1523–1526. (= ZVKiG Sachsen Bd 9, 1912), S. 57 ff.; O. J. Mehl, Thomas Müntzers Deutsche Messen und Kirchenämter. (1939).

[79] Da werden denn die armen dürfftigen leůt also hoch betrogen / das es kein zung genůg erzelen mag / mit allen worten vnd wercken machen sie es ya also / das der arm man nicht lesen lerne vorm bekůmernuß der narung / vnd sie predigen vnuerschempt der arm man soll sich von den Tyrannen lassen schinden vnd schaben / wenn wil er denn lernen die

Das Prinzip des Zusammenschlusses aller vom Geist Erfüllten in einem Bündnis ist Folge Müntzerscher Bewertungsmaßstäbe für menschliches Verhalten. In der Praxis gestaltete sich sein Bund wohl zunächst als Bund der Not – und Abwehr. Selbst fromme Amtleute, also Vertreter der Obrigkeit, sollten sich anfangs mit dem gemeinen Manne verbinden, allein um des Evangeliums willen.[80] Mag man auch Müntzer gewisse Propagandaabsichten in seinen Briefen an Zeiß zubilligen – mit der berühmten Fürstenpredigt hat er ja bekanntlich noch um die sächsischen Fürsten geworben –, der Tenor zeigt, daß Müntzer durchaus noch nicht die Unvermeidlichkeit des offenen Kampfes gegen die Obrigkeit erkannt hatte.

Dies bestätigt uns auch die Schrift eines Gesinnungsgenossen Müntzers, des zweiten Allstedter Predigers Simon Haferitz, „Ein Sermō vom Fest der heiligen drey Konig geprediget durch Simonem Haferitz zu Allstet MDXXiiij“[81].

Kolde nennt die Schrift ein Paradigma des beginnenden Täufertums, die durchaus Müntzersche Lehre enthält. Sie wendet sich gegen

schrifft lesen?“ Müntzer, Pol. Schriften, S. 35 „... es kan vor dem wücher / vnd vorm schoß vnd zinsen / niemandt zum glauben kumen ...“ ebenda, S. 48. „... Mann kan euch von gotte nit sagen, dieweyl sie uber euch regiren.“ Müntzer an die Allstedter, Ende April 1525. Müntzer, Briefwechsel, Nr. 75, S. 111. „Ists dach am hellen tag, das gott die seinen also freuntlich lest dye widersacher peynigen allein am guthe, durchs welchs sie das reich und gerechtigkeit gottes haben vom anfang vorhindert ... Wie ist es umer mehr muglich, das der gemeine mann solte bei solchen sorgen der zeitlichen guether halben das reine wort gottes mit guthem herzen mugen empfangen.“ Müntzer an die Eisenacher. 9. Mai 1525. Müntzer, Briefwechsel, Nr 84, S. 118.

[80] „Auch muste das sunderlich der fronden halben ym bunde hoch vorfasset werden, das dye bundgenossen nit dorfen denken, das sye durch das solten gefreyet werden, yren tyrannen nichts zu geben, sundern sollen sich halten, wye der son gottis mit Petro than hat, Matth. am 17., auf das etliche bose menschen nit dorfen gedenken, das wyr uns umb der creaturn willen zu behalten vorbunden hetten.“ Thomas Müntzer an Schösser Hans Zeiß am 25. Juli 1524. Müntzer, Briefwechsel, Nr 59, S. 76. „Wan aber daruber buben und schelk darunter weren, zu mißbrauchen solchs bundes, so sol man sye yren tyrannen uberantworten ader selbst nach gelegenheit der sache richten.“ Ebenda.

[81] Kolde bietet den Inhalt der wenig bekannten Schrift in „Hans Denck und die gottlosen Maler zu Nürnberg“. (= Beiträge zr bayrischen Kirchengeschichte. Bd 8, 1902).

erdichteten Buchstabenglauben. Der Mensch muß Gottes Wirkung erfahren. Der Geist spricht in das Inwendige der Seele. Die Pfaffen sind ärger als die römischen Papstprediger. Christlicher Glaube wird mit dem lebendigen Finger des heiligen Geistes ins Herz geschrieben. Die „zarten Schriftgelehrten" wissen nichts von den Anfechtungen des Gemüts mit dem Unglauben. Die Bibel ist Zeugnis, das da bewährt, was ich in meinem Herzen mit hoher Verwunderung in der Anfechtung des Glaubens empfunden. Man kann den Christenglauben nicht mit dem Papier wider Juden und Heiden verfechten. Die Kindertaufe ist wertlos. Gott will jetzt seine Engel aussenden, um Weizen und Spreu zu scheiden. Die Auserwählten, die Freunde Gottes, müssen leiden, um zum wahren Frieden zubereitet zu werden. „Wo die rechte Christenheit mit dem lebendigen Wort Gottes erbaut wird, da wird auch ein Ende nehmen aller Wucher, Schinden, Schaben, Unkeuschheit, Mörderei etc.; und alle Wollust der Welt zu Grunde gehen. Ja, man darf weder stürmen noch schießen, weder Messer noch Schwert zucken, weder Büchsen noch Hellebarden bringen, sondern das lebendige Wort Gottes, welches die Freunde Gottes mit hoher Verwunderung werden empfahen, wird aller Welt Wollust zu Boden stoßen. Denn wo das nicht ist, da besteht das rechte Wort Gottes nicht."[82]

Erst mit Beginn des Bauernkrieges werden für Müntzer Arme und Unterdrückte zu göttlichen Werkzeugen schlechthin. So rief er in feuriger Rede immer eindringlicher zum Kampfe gegen die Gottlosen auf ... „das volck wirdt frey werden vnd Got wil allayn der herr dar vber sein"[83]; denn die ungeschmälerte Herrschaft Gottes bedingt die Freiheit und Gleichheit seiner Geschöpfe. Die Praxis des Bauernkrieges trieb den Theoretiker vorwärts, so daß er zeitweise als echter Politiker aus der religiösen Sphäre heraustreten konnte.

Es gibt aber keinen stichhaltigen Grund dafür, daß der scharfsinnige Denker bei allen Steigerungen seiner Lehre, die die aufsteigenden Klassenkämpfe hervorbrachten, ihrer ursprünglichen Aufgabenstellung, der Läuterung des Menschen, untreu geworden wäre und den Akzent seines Kampfes generell auf die sozialpolitische Umgestaltung der Gesellschaft um ihrer selbst willen gelegt hätte. Mochten im praktischen Tageskampf diese Aspekte als drängende Aufgaben auch in den Vordergrund treten, sie blieben für Müntzer

[82] Ebenda, S. 27.
[83] Müntzer, Pol. Schriften, S. 101.

im Grunde auch hier nur Mittel zum Zweck. Die Behauptung aber, daß Müntzer irdische Zielsetzungen mit einem theologischen System getarnt habe, das scheint uns bei Berücksichtigung der Bewußtseinshaltung der Zeit und Müntzers tiefer persönlicher Religiosität nicht tragbar. Müntzer forderte eine Art innerweltliche Askese, Abkehr von der Welt bei ihrer Bejahung und Überwindung der menschlichen Leidenschaften. Er wollte die Menschen vorbereiten, das von Gott gesandte Kreuz auch tragen zu wollen, das zum Empfang des Geistes notwendig war. Die innere Gleichgültigkeit den materiellen Gütern der Welt gegenüber bleibt bestimmender Grundzug Müntzerscher Ethik selbst auf dem Höhepunkt des Bauernkrieges. Er predigte Gelassenheit den Dingen der Welt gegenüber, solange sie nicht als Hemmnisse der Erfüllung des Willens Gottes entgegentraten.[84]

Dies darf bei der Analyse der Müntzerschen Lehre nicht übersehen werden. Es ergäbe sich sonst ein Widerspruch zwischen dem Kreuzverlangen und den sozialpolitischen Forderungen.

Zu letzteren sind Thomas Müntzers Aussagen nicht eindeutig. Selbst in seinem berühmten Bekenntnis zeigen sich Widersprüche. „Ist ir artigkel gewest und habens uff dye wege richten wollen: Omnia sunt communia, und sollten eynen idern nach seyner notdorft ausgeteylt

[84] Smirin spricht sehr mit Recht von der Phantastik der fernen und abstrakten Ideale Müntzers vom „Reiche Gottes auf Erden“. A. a. O., S. 309. Nach unserer Meinung aber projiziert er trotz aller behutsamer Ausdrucksweise Müntzers letzte Absichten allzusehr auf materielle Zielsetzungen. Einem Satze, daß Müntzer aus dem Evangelium ein Aktionsprogramm ableiten und zum Banner der revolutionären Aktion der Massen machen wollte, vermögen wir aus grundsätzlichen Erwägungen weder terminologisch noch inhaltlich zuzustimmen. (S. 323). Unsere abweichende Betonung sei nur mit einem Beispiel begründet. Müntzer schrieb als Nachschrift zu einem an Christoph Meinhard adressierten Brief (Müntzer, Briefwechsel, Nr 71, S. 104, Zeddel): „Der Handwerksleute schweis schmeckt ihnen sůes, sůes gedeiet aber zur bittern galle. Es wird da kein bedenken oder spiegelfechten helfen, die warheit mus erfur. Es hilft sie nicht das getichte annemen des evangelii. Die leute sind hungerig, sie můssen und wollen essen, wie Amos sagt auch Matt. 5.“ Smirin erkennt sehr gut, daß der Prophet (Amos 8,11) und der Evangelist (Matth. 5,6) vom geistigen und nicht vom materiellen Hunger sprechen. (S. 327). Er erblickt aber in der nicht ausdrücklichen Hervorhebung dieses Umstands durch Müntzer einen Beweis für das Vorherrschen direkter sozialpolitischer Interessen. Das Schreiben ist von Müntzer an „suo charissimo fratri Christophoro M.

werden nach gelegenheyt."[85] Es ist dies die 8. „peinlich" bekannte Antwort. Inhaltlich entspricht sie der 6. gleichfalls peinlich bekannten Antwort: „Dye entporunge habe er dorumb gemacht, das dye christenheyt solt alle gleych werden und das dye fursten und herrn, dye dem ewangelio nit wolten beystehen, solten vortriben und totgeschlagen werden."[86] Wie aber paßt die vorher „in der gute" gegebene 5. Antwort Thomas Müntzers hierzu, die lautet: „... habe geredt, das dye fursten mit 8, eyn grave mit 4 und eyn edel man mit 2 pferden reyten sol und daruber nit."[87] Hat er dies aus Berechnung ausgesagt, während ihn wenig später unter der Folter die Nerven verließen?

Das „omnia sunt communia" ist zunächst nichts typisch Müntzerisches. Die aus der Apostelgeschichte abgeleiteten Vorstellungen[88] von Gütergemeinschaft und Konsumptions-Kommunismus brachten in Sektenkreisen des Mittelalters stets einen allgemeinen Protest gegen bestehende Zustände zum Ausdruck. Sie mußten sich aber durchaus nicht zu einem sozialen Programm verdichten. Auch humanistischen Kreisen waren ähnliche Gedankengänge geläufig, wenn auch mit anderer Prägung. Ungewollt liefert Smirin hierfür einen Beweis, wenn er im Zusammenhang mit „omnia sunt communia" auf die angeblich von Müntzer 1521 auf dem Wege nach Prag niedergeschriebene These verweist: „Precepta sunt diligere inimicum, non vindicare non jurare,

in Eisleben habitanti" gerichtet, vor dem er keine Propaganda zu machen brauchte und wirklich zutreffende Bibelstellen anbringen konnte, die dem Müntzerschen Gedankengang voll entsprachen. Hier liegen die Dinge doch wesentlich anders als bei der Übertragung des hebräischen „Dalim" aus dem Jeremiastext und des „Hagdolim" durch „Bauern" und „grosse Hansen", was propagandistischen Zwecken in einer Flugschrift diente. Smirin, S. 311 f. Auf Müntzers agitatorisches Geschick wies überzeugend bereits A. Lohmann, a. a. O., S. 19–22 hin bei einem Vergleich der inhaltlichen Unterschiede der deutschen und lateinischen Fassung des Prager Anschlags. Vgl. hierzu auch die neue Ausgabe der B-Fassung, die vom tschechischen Text her kommentiert ist, von E. Wolfgramm, Der Prager Anschlag des Thomas Müntzer in der Handschrift der Leipziger Universitätsbibliothek. (= Wiss. Zs. der Karl-Marx-Universität. 6. Jg., 1956/57), S. 295–308.

[85] Müntzer, Briefwechsel, Anhang 8, S. 165.

[86] Ebenda, S. 164.

[87] Ebenda, S. 162.

[88] Apg. 2,44 f. und 4,34 f.

communio rerum."[89] Diese Formulierung stammt nicht von Müntzer, sondern von Melanchthon.[90]

Wie allgemein eine solche Forderung aufgefaßt werden muß, zeigt das Decretum Gratiani, in dem es heißt: „Communis enim usus omnium quae sunt in hoc mundo, omnibus hominibus esse debuit."[91]

Wenn Müntzer nun die Formel aus einer Zeit mit „wahren Christen" wieder aufgriff und sie mit der Verderbtheit der Gott fremd gewordenen Gesellschaftsordnung kontrastierte, so mußte sie aus dem Munde des großen Agitators in der revolutionären Situation von 1525 unter den Volksmassen als Programm ungemein zünden. Diese Formel fing alle sozialen, politischen und religiösen Hoffnungen wie ein Brennspiegel ein und richtete sie auf ein Fernziel. M. M. Smirin geht aber u. E. zu weit, wenn er in Müntzer einen entschiedenen Anhänger der Gütergemeinschaft sieht.[92]

Praktische Schritte zu ihrer Durchsetzung hat er nicht unternommen. Sie mußte wohl das zukünftige zwangsläufige Ergebnis einer Weltordnung sein, die mit Gottes unverkürzter, alleiniger Herrschaft wieder in Einklang gekommen war. Müntzer verstand es durchaus, momentanen politischen Realitäten Rechnung zu tragen, ohne dabei seine weitgespannte Zielsetzung abbiegen zu müssen. Nur so scheinen uns die widersprüchlichen Äußerungen Thomas Müntzers auch in seinem Verhör erklärbar, die uns zeigen, daß Müntzer noch unablässig um praktische Ergebnisse gerade auf sozialpolitischem Gebiete rang, als die Richtung des Kampfes längst eindeutig feststand. Mit der Zerschlagung der dem Willen Gottes entgegenstehenden tatsächlichen Machtverhältnisse sollte den sich aus menschlicher Selbstsucht ergebenden Lastern: Diebstahl, Raub, Wucher im kleinen wie im großen der Nährboden entzogen werden.

Betrachten wir Müntzers sogenannte Abmahnung an die Mühlhäuser vom 17. Mai 1525[93], die häufig als Produkt des durch die Folter zer-

[89] Smirin, a. a. O., S. 313.

[90] Vgl. Anm. 76.

[91] Zitiert nach E. Fromm, Die Furcht vor der Freiheit. (1945), S. 62.

[92] A. a. O., S. 313.

[93] Müntzer, Briefwechsel, Nr 94, S. 127 f. Das Schreiben ist von einem Christoph Laue aufgezeichnet und zusammen mit Müntzers Bekenntnis auf Veranlassung Herzog Georgs gedruckt worden. Seine Echtheit wurde vielfach angezweifelt. A. Meusel bezeichnete es als Fälschung, „die dazu bestimmt war, einen der edelsten deutschen Freiheitskämpfer zu diskreditieren ..." Thomas Müntzer und seine Zeit. (1952), S. 178.

brochenen Müntzer gekennzeichnet wird. Vom Inhalt her kann das Schreiben durchaus echt sein; denn Thomas Müntzer läßt sich bei allem Zwang und Druck der Sieger nicht im mindesten zu einer Verurteilung der Erhebung herab, was ein besonders helles Licht auf den unbeugsamen Menschen wirft. Eigennutz ist es gewesen, „der zum undergang gottlicher warheyt gelanget“[94]. Gott hat es verfügt, und seine Werke dürfen nicht nach dem äußeren Ansehen beurteilt werden. Zur Verdeutlichung führt Müntzer Johannes 7,24 an: Richtet nicht nach dem Ansehen, sondern richtet ein rechtes Gericht. „Lieben bruder, es ist euch hoch von nothen, das ir solche schlappen auch nicht empfanget wye dye von Frangkenhausen, denn solichs ist ane zweyfel entsprossen, das eyn yder seyn eygen nutz mehr gesucht dan dye rechtfertigung der christenheyt.“[95] „Ich habe euch oftmals gewarnet, das dye straffe gottes nit vormiden kann werden, durch dye oberkeyt vorgenommen, es sey dan, das man erkenne den schaden. Welcher alzeyt erkennet, den schaden meyden kan.“[96]

Der Sinn jener diktierten Sätze kann wohl nur sein, daß wegen des zu geringen Verständnisses des Willens Gottes und wegen des allzu großen Eigennutzes der einzelnen das angekündigte Strafgericht jetzt durch die Fürsten vollzogen worden ist. Die Kämpfer haben zu sehr den irdischen Vorteil gesehen, sonst wäre Gott mit ihnen geblieben und sie hätten siegen müssen. Es waren eben noch nicht die rechten Menschen, die kämpften, deshalb soll kein weiteres Blut vergossen werden. Gott hat gesprochen, und Müntzer ist es zufrieden, „das es got also vorfuget hatt“[97]. Es erscheint uns die „Abmahnung“ als ein durchaus vornehmes und würdiges Schriftstück, das die Seelengröße des so viel verleumdeten Müntzer und auch seinen nüchternen Blick besonders deutlich werden läßt. Weshalb sollte der Brief eine Fälschung der Fürsten sein?

Wir schematisieren die Komplexheit der historischen Erscheinungen, wenn wir aus Müntzers sozialpolitischem Wollen den religiösen Leitgedanken als eine uns Menschen des 20. Jh. ungewöhnliche Tatsache eliminieren. Daß die Sorge wegen eines allzu irdischen Vorgehens der Massen schon früher an Müntzer nagte und nicht erst im Angesicht des Todes und des Zusammenbruches seiner Hoffnungen entstand, erhellt das erwähnte Bekenntnis Hans Huts, dem Müntzers Ideen, wie

[94] Müntzer, Briefwechsel, Nr 94, S. 127.
[95] Ebenda, S. 128.
[96] Ebenda.
[97] Ebenda, S. 127.

gezeigt, sehr gut bekannt gewesen sind. Die Bauern hatten nicht recht gehabt, „dann sy hetten das ir gesucht und nit gottes eere“[98].

Wir haben methodisch scharf zwischen subjektivem Wollen und objektivem Wirken getrennt und halten dies zum Zwecke der Untersuchung auch für unerläßlich. Die Darlegung der individuellen Gedankengänge einer gesellschaftlich führenden Persönlichkeit ändert nichts an der objektiven Bedeutung ihres Wirkens. Sie ist aber wichtig, weil die Überlegungen der Schüler, Anhänger, Nacheiferer und Freunde nicht an die objektive Rolle anknüpfen, sondern an die subjektive Aussage. Es darf dabei aber nicht außer acht gelassen werden, daß keineswegs zwei Welten nebeneinander existieren. Zwischen subjektivem Wollen und objektivem Wirken besteht ein unauflösliches Wechselverhältnis. Das Wollen erprobt sich an den gesellschaftlichen Realitäten und wird an ihnen modifiziert. Die subjektive Lehre aber findet deshalb Fortsetzer, weil sie sich an der objektiven Welt geschult hat und in ihr wirksam geworden ist. So antwortet sie auf die Fragen einer neuen Generation, dient ihr zugleich und wird zur echten Tradition.

Thomas Müntzers subjektives Grundinteresse galt, der Bewußtseinshaltung seiner Zeit entsprechend, einem religiösen oder ethischen Endzweck, dem sich sein unmittelbares sozialpolitisches Wollen unterordnete. Mit dieser Feststellung vermindern wir in keiner Weise die Bedeutung des großen Revolutionärs im Rahmen der Klassenkämpfe des frühen 16. Jh., die ihn eben zu einem Müntzer machten. Seine Lehre erzog seine Anhänger zur kämpferischen Aktivität und wies ihnen ein Ziel, das sich hoch über die allgemeine Lokalprogrammatik erhob und den antifeudalen Kampf der Volksmassen organisieren half. Es wird sich schwer entscheiden lassen, ob die Mehrzahl seiner Anhänger die volle Tiefe Müntzerschen Denkens überhaupt durchdringen konnte oder ob sie nicht im Zuge der offenen Kämpfe seine zweckbedingten sozialen und politischen Forderungen als das Eigentliche und Letzte auffaßte.

Die revolutionären Impulse der Massen aber, die einen Thomas Müntzer trugen und die er in seiner Lehre zusammengefaßt hatte, sanken im Ergebnis der furchtbaren Niederlage zurück. Damit mußten auch die Bewußtseinsinhalte auf eine Stufe absinken, die in der Periode des offenen Kampfes überwunden worden war. Die sozialrevolutionäre Komponente schwächte sich ab, die religiöse trat stärker hervor. Die Müntzersche Aktivität der Gläubigen gab erneut einer

98 Chr. Meyer, S. 241. Vgl. Anm. 58.

sektiererisch zuwartenden Passivität Raum. Das Kriterium der Erlösung, praktisch durch eigene Kraft, behielt keine Geltung mehr. Eine neue, außerhalb der menschlichen Gemeinschaft liegende Macht nur konnte noch erretten.[99]

## 2. *Huts Lehre von der Endzeit*

Bestehen blieben nach der Niederlage die Erlösungswünsche der geschlagenen Volksmassen, die sich mit Haß gegen die Sieger paarten. Jenseitige Träume vermischten sich mit diesseitigen Erwartungen. Nach der großen Enttäuschung, die Luther den Bauern und städtischen Unterschichten bereitet hatte, lauschten sie begierig jeder Predigt, die von außerhalb der kirchlichen Institute ertönte. Ein Prediger mit offenbar beachtlichen Erfolgen war Hans Hut. Zu seinem Einfluß auf die Volksmassen schrieb Hegler: „Um seine geheimnisvolle Prophetengestalt woben sich allerhand Gerüchte. Die Leute glaubten, er besitze ein Buch, das der Herr selbst dem Propheten Daniel geschenkt habe; seine Schrift über die Apokalypse nannten die Brüder das Buch mit sieben Siegeln ... Er erklärt sich für den Propheten, der in der Endzeit erscheinen und die letzten Dinge verkünden soll."[100]

[99] „Jede Festigung der gesellschaftlichen Ordnung konnte ... zum Anlaß einer rückläufigen Ideenbewegung werden." P. v. Zahn, Studien zur Entstehung der sozialen Ideen des Täufertums in den ersten Jahren der Reformation. (Diss. 1942), S. 63.

[100] Art. „Hut", RE VIII, S. 490. Auch andere Täuferapostel identifizierten sich oder wurden identifiziert, mit den beiden in der Apokalypse verkündeten Zeugen. (Off. Joh. 11,3 f.). Jan Mathys sprach man später als den letzten vor dem Weltende noch fehlenden Propheten Hennoch an. Vgl. Ritschl, Die Kommune der Wiedertäufer in Münster. (1923), S. 12. Zum Buch mit 7 Siegeln vgl. Huts Urgicht vom 26. Nov. 1527. Chr. Meyer, S. 240. Vgl. auch die Urgichten der zu Salzburg gefangengesetzten Wiedertäufer. Chr. Meyer, S. 247 f. Chr. Meyer hielt die Anhängerschaft Hans Huts für weit verbreiteter als die irgendeines Lehrers verwandter Grundsätze. (S. 220.) Sein Äußeres kennen wir aus einer Art Steckbrief des Nürnberger Rates: „Der oberste und fürnemste Patron der Täufer ist Johannes Hut, ein fast gelehrter, geschickter Gesell, eine ziemlich gute Mannslängen (hoch) und eine bäurische Person mit einem lichtbraunen, gestutzten Haar und oben unter der Nasen mit einem falben Bärtlein. Seine Kleidung ist ein kemlingrauer und bisweilen ein schwarzer Reitrock, ein grauer, breiter Hut und graue Hosen." Loserth, Art. „Hut", (= ML II), S. 370.

Von seiner Prophetenrolle im Dienste und als Werkzeug Gottes war Hut fest überzeugt. „Er hab aus im selbs kein bruederschaft auffgericht, sonnder solichs aus dem bevelhe gots thun, der hab in gesandt und ime solhs durch ainen engel, den got zu im geschickt, auszurichten und zu leren bevolhen.“[101]

Zum Kernstück seiner Lehre erhob er seine Prophezeiungen von der nahen Endzeit. In dieser dunklen Eschatologie spiegelten sich die Hoffnungen der Unterlegenen wider. Eine Lehre von der Veränderung der Welt durch den aktiven Kampf der „Geisterfüllten“ konnte nach der großen Niederlage keine Resonanz mehr erwarten. Es schlug die ehemalige kämpferische Bereitschaft der von radikaler volksreformatorischer Predigt berührten Menschen in Resignation und leidende Duldung um und äußerte sich in Aufnahmefähigkeit für Lehren mit pazifistischer Prägung. Eine Veränderung *mußte* nach den Verheißungen der Bibel kommen. Aber man erwartete sie jetzt vom Außerirdischen. Der drohende Angriff der Türken, die man zu Werkzeugen der Engel erhob, galt als sicheres Zeichen für die baldige Wiederkunft Christi.

Hut stützte sich in seinen Prophezeiungen besonders auf die Christusbotschaft von der Endzeit.[102] Zahlenmystik spielte bei ihm eine Rolle. So glaubte er auch den Zeitpunkt des Weltendes bestimmen zu können. Die Wiederkehr Christi sagten er und seine Anhänger für den Herbst des Jahres 1528, andere für Pfingsten 1528 voraus.[103]

[101] Huts Urgicht vom 16. Sept. 1527, Chr. Meyer, S. 225.

[102] Matth. 24, 3–36; Mk. 13, 3–32; Luk. 17, 20–37.

[103] Wappler, Nr 20, S. 242. Dieses Datum läßt die enge gedankliche Verbindung der zu erwartenden Weltveränderung mit dem Bauernkrieg erkennen. In Off. Joh. 11,2 f. wird der äußere Tempelhof den Heiden gegeben, die die Heilige Stadt 42 Monate lang zertreten sollen. Zwei Zeugen aber, die dem Tier zum Opfer fallen, werden 1260 Tage lang weissagen und Buße predigen. 42 Monate entsprechen einem Zeitraum von 1260 Tagen und sind 3½ Jahre. Wenn man die 42 Monate, die Hut bei der Datierung des zukünftigen Türkeneinfalls im Auge hat, vom Herbst 1528 zurückrechnet, so gelangen wir zu einem Ausgangsdatum, das in die Zeit des Bauernkrieges, zumindest in eine Periode größter gesellschaftlicher Erregung hineinfällt. Damit aber zeigt sich eine erneute Verbindung der täuferischen Lehre Huts zu Thomas Müntzer und zum bewaffneten Kampfe der Bauern. Vgl. auch Wappler, Nr 12, S. 258. Zur 3½jährigen Frist vgl. auch Daniel 7,25 u. 12,7. Abermals ist dies ein Buch, das Thomas Müntzer bevorzugte.

In seiner Vernehmung erwähnte Hut den Türkeneinfall nicht. „Sein maynung sei gewesen, das got der her hab geben zur buss vierthalbjar, wie in Apokalipsis am 13. anzaigt werde."[104] „... da melde er auch vierthalb jar und zaige an darvon von theurung, pestilentz und krig und darnach werde der herr erst die seinen versameln in allen landen und in einem jegklichen lande werden dieselben die oberkaiten und alle sünder strafen."[105]

Die Türken also sollen den großen Auftakt zur Veränderung der Welt abgeben. Die wahren Christen dürfen im gläubigen Vertrauen auf Gott kein Schwert führen. Der aktive Kampf um das Reich Gottes war von Gott nicht befohlen gewesen und daher unrecht. Leidendes, entsagendes, passives Zuwarten ist Aufgabe der Christen, bis Gott seinen Willen kundtut. So finden wir Hut auf den berühmten Nikolsburger Religionsgesprächen mit Dr. Balthasar Hubmaier Ende 1526 als Führer einer Antigewalt-Partei, der sogenannten „Stäbler". Während Hubmaier der Obrigkeit die Berechtigung zuerkannte, das Schwert zu führen, und auch für Kriegssteuern gegen die Türken eintrat, wies Hut beides entschieden zurück.[106]

Hut verwahrte sich gegen den Vorwurf, obrigkeitsfeindliche Lehren verkündet zu haben. „Er wiß von kainer andern zukunft Christi, dann wie es die heilig geschrift anzaig. Dann es werde kain leiblich, sonder ain gaistlich reich werden. Er hab auch nie anderst gelernet noch von andern horen lernen."[107] Konsequent zu seiner gepredigten

[104] Urgicht vom 26. Nov. 1527, Chr. Meyer, S. 239. In Off. Joh. 13,5 ist nur von 42 Monaten die Rede, die 3½ Jahre ausmachen.

[105] Ebenda.

[106] Vgl. C. Sachsse, D. Balthasar Hubmaier als Theologe. (1914), S. 109 ff. Die verschiedenen Variationen der Nikolsburger Artikel stellt er in Beilage Nr 8 gegenüber. Die Hut zugeschriebenen ähneln dem in seiner Urgicht vom 4. Nov. 1527 aus der Erinnerung angegebenen Teil der 52 Artikel vom Nikolsburger Religionsgespräch. Der grundlegende Unterschied zu Hubmaiers Lehre wird durch nachfolgende Gegenüberstellung besonders deutlich:

Hut: „Die gewalt soll der oberkait genommen und den christen geben werden."

Hubmaier: „Darzu bekennen wir offenlich das ein Oberkeit sein solle, die das Schwert trage."

Nach W. Wiswedel, Art. „Nikolsburger Artikel", (= ML III), S. 260 ff. sollen hingegen dieselben überhaupt nicht auf täuferische Quellen zurückgehen.

[107] Quellen XVI, Nr 51, S. 43.

abwartenden Passivität führte er aus: „Ain christ mög wol ain schwert haben, doch das er es lass in der schaiden stecken, biss in das got hayss ausziehen."[108] „... und zuletzt wurde sy der herre all wider zusamen versamelen und mit seiner zukunft darzu komen. Alda wurden dann die heiligen straffen die andern ..."[109] „Item alle die, die jetzo in dieser letzsten zeit puss thun bestenndig und uber beleiben und nit umbkomen biss an das endt, die werden nach dem tag und gericht des herren das ertreich besitzen, regiern und nit sterben."[110]

Chr. Meyer bemerkte in der Einleitung zu seiner Veröffentlichung, daß Huts Lehre nach dem Zusammentreffen mit Denck „die edelste und mäßigste war, welche je aus dem Munde eines Wiedertäufers in der Entstehungszeit dieser Secte kundgegeben wurde"[111]. Wiswedel betonte Huts lautere und den Obrigkeiten gegenüber loyale Gesinnung.[112] Loserth schrieb: „Von irgendwelchen politisch-revolutionären Tendenzen hielt er sich völlig frei. Was man ihm da in den Mund legt und aus den Bekenntnissen seiner Anhänger beiholt, ist entweder von diesen ganz mißverständlich aufgefaßt oder durch die Folter erpreßt worden."[113]

Wir können uns diesen drei Wertungen nur anschließen, wenn sie ausdrücklich auf die subjektiven religiösen Überzeugungen Hans Huts beschränkt werden. Für eine Einschätzung der objektiven Wirkung seiner Persönlichkeit auf die Umwelt aber reichen sie nicht aus.

Betrachten wir zunächst einige Bekenntnisse seiner Anhänger.

Thomas Spiegel von Ostheim[114] bekannte im Februar 1527 vor Gericht, einige Täufer hätten behauptet, „Gott wolle der welt ein ende machen, die edelleut mit einen kleinen haufen schlahen und strafen, und der Turke werde ine nichts thun diesem haufen"[115]. Er berichtete ferner, daß sie in der Mühle zu Hellingen beschlossen hätten, „wo es zu schulden keme, sollen sie in den beden Mulenhausen, das ein in Thuringen, das ander in Schweintzer [land] gelegen, fliehen; in denselbigen Mulhausen sollen sie sich enthalten, biß der Turke inß land

108 Chr. Meyer, S. 242.
109 Ebenda.
110 Ebenda.
111 Ebenda, S. 218.
112 Bilder und Führergestalten aus dem Täufertum. Bd 1, (1928), S. 125 ff.
113 Art. „Hut", (= ML II), S. 371.
114 Über ihn Wappler, S. 33.
115 Wappler, Nr 1b, S. 229.

kome, und waß derselbig Turke lebendig laß, es sein fursten, mennich, pfaffen oder edelleut, die sollen durch den kleinen haufen, als durch sie, zu todt erschlagen werden; und ist der furschlage gewest, das sie alßdan keinen andern herrn dann Gott allein haben wollen, und haben ir jeder bevelhe gehabt, welicher einen oder mere, er sei ime gefreundt oder nit, zu ime in diese puntnus bringen konne, der solle es thun"[116].

Hier drängen politische und sozialrevolutionäre Aspekte doch recht deutlich aus der religiösen Sphäre heraus. Schon die Terminologie ist dem angenähert. Interessant eine Gedankenverbindung, die die Schweiz mit in den Umkreis der Überlegungen einbezieht. Die Schweiz galt für viele Ober- und Mitteldeutsche als Heimat der Freiheit und nahm eine Stellung ein, wie sie vielleicht im 17. Jh. dem bürgerlichen Holland zukam. Schon die Bundschuhverschwörer suchten bei ihr Rückhalt und wollten „Schweizer" sein.[117]

Am 3. März wurde Thomas Spiegel peinlich befragt. Aber er blieb bei seinem Bekenntnis. Er fügte sogar hinzu, daß sie „werden hielf von den Schweizern, Turken und auß allen landen und den, so in irer tauf und puntnus sein, haben", obwohl natürlich dieser unter der Folter gemachten Aussage nur erheblich geringere Bedeutung beigemessen werden kann.[118]

Ein gewisser Verschwörercharakter auf der Grundlage der verbreiteten Obrigkeitsfeindschaft wird auch aus anderen Bekenntnissen deutlich. Fritz Weigel aus Bußbach bekannte am 9. Dezember 1527, daß er in einer Mühle zwei Männer angetroffen habe, „die hetten in püchlein gelesen, und gesagt, wie ein große vervolgung und sterben wurden komen; er solt bestendig sein und allein an got glauben; so wurden die fürsten zaichen ausgeben, der solten sie keins annemen, dan die mit den zaichen gezeichnet wern, wurden nit zu got komen,

[116] Ebenda, Nr 1c, S. 231.
[117] Vgl. A. Rosenkranz, Der Bundschuh, die Erhebung des südwestdeutschen Bauernstandes in den Jahren 1493–1517. Bd 2, (1927). Bericht des Abtes Johannes Trithemius. S. 90: „Articulus primus confessionis eorum: dicebant se hanc sotulariam societatem ea intentione principaliter incoepisse, ut posteaquam aucti numero ad bellum viderentur idonei et posse sufficere, iugum omne servitutis violenter excuterent et sibi omnimodam libertatem more Helvetiorum armis vendicarent." Vgl. auch den Bericht des Hirsauer Mönches Nikolaus Baselius. Ebenda, S. 93: „Primus, ... et omnimodam sibi libertatem more Helvetiorum armis vendicarent."
[118] Wappler, Nr 1e, S. 235.

dieienen, so sich taufen ließen und keine zaichen hetten, die wurden pleiben, die andern sterben; ..."[119].

In einer Zusammenstellung von Wiedertäuferartikeln vom Jahre 1527 heißt es: „Innerhalb zwaien jarn würd der herr vom himel komen und mit den weltlichen fursten handeln und kriegen und die gotlosen werden vertilget, aber die gotseligen und auserwelden werden mit dem herrn herschen uf erden."[120]

Hans Huts Ideen spiegeln sich auch im Verhörsprotokoll der Uetzinger Veit und Merten Weischenfelder vom März 1527 wider. Nach letzterem hat Hut gelehrt, „so der Turk ins land kome, solten sie, die also getauft, niemand helfen, sonder allein auf Gott vertrauen"[121]. Veit Weischenfelder bekannte auf der Folter, „das der taufer inen gesagt habe, noch anderthalb jar were auf die zukunft des Hern. Aber der Turck wurde in dem jar regiren, und so er keme, welche dan den willen des himlischen vaters theten, wurden bleiben und die fursten und die hern und alle, die den willen des himlischen vaters

[119] Quellen XVI, Nr 60, S. 57. Der Prophet des Antichrist veranlaßte das Tragen von Malzeichen. (Off. Joh. 13, 16.17). Die Fürsten werden also mit dem 2. Tier der Apokalypse identifiziert. Wer ihnen anhängt, kommt nicht über die Zahl des Tieres hinaus. Sie ist 666 und erreicht nicht die heilige Siebenzahl, den Sabbat des Herrn. Vgl. Leonhard Schiemers Schrift „Erstlich ein Epistl an die gmain zu Rottenburg ..." Quellen XX, S. 49 f.: „Ittem in der offenbarung Johannes haben wier, das des antechrists zaal ist 666. Hie lüß dreimal sechs, sechs, sechs. Dann unser antecrist mit all seinen anhang, phariseern und schriftgeleerten will 6 mal zwingen zu bleiben in den 6 tagen darinnen der mensch und alle creaturen erschaffen sind, verbeut uns den sibenten tag, das wier Gott nit gehorsam sollen sein, setzt sich also an Gottes statt ..." Vgl. hierzu das Bekenntnis Thomas Spiegels, nach dem Georg Volk (Kolerlin) „auf ein metzen diese nachvolgende zeichen geschrieben ⵒⵒⵒ und die außgelegt, Cristus hab zu seinen jungern gesagt: Geet hin in die ganzen welt und predigt allen creaturen; welicher glaubt und wirt getauft, der wirdet selig." Wappler, Nr 1 d, S. 232 f. Ist dieses Zeichen mit der Zahl des 2. Tieres 666 in Beziehung zu bringen? Die Verdrehung der Ziffern um 180 Grad würde nicht ungewöhnlich sein. Arabische Ziffern treten in Protokollen und Rechnungen wohl erst von der Mitte des Jahrhunderts an auf. In Köln wurden sie hingegen schon 1471 zur Numerierung der Seiten gebraucht. Vgl. E. Löffler, Ziffern und Ziffernsysteme der Kulturvölker in alter und neuer Zeit. (= Mathematische Bibliothek, 1912), S. 78. Ihre relative Neuheit könnte eine gewisse magische Anziehungskraft ausgestrahlt haben.

[120] Quellen XVI, Nr 74, S. 66.

[121] Wappler, Nr 2 b, S. 240.

nit theten, zu tod schlahen“[122]. Merten Weischenfelder wußte nichts von der Flucht der Getauften nach Mühlhausen. Aber „so krieg geschrei keme, das man haben wolt, er solt ziehen, so solt er eher in ein holz fliehen und in die stein klugt [Klüfte] kriegen, gleich wie David gethan het, und er het ime nit gesagt vom Turcken, sonder von einem fremden volck, das het er gelesen im fonften buch Moisi im 28ten capitel, das solt komen und die kinder jung und alt erwurgen und erschlahen“[123]. Nach der Urgicht des Schneiders Hans Hübners aus Zeegendorf hat Hut gelehrt: „...der Turck wurde in diese land komen, und sich großer Krieg von unten herauf, auch aus dem Ungerland, oder oben herein begeben. Wen dasselbig alles ergehe, werde das ewangelium gebredigt werden lauter und klar, und so der Turck komen werde, wurden die leut fliehen in die holzer und sich verbergen. Diejhenen, so sich durch ditz zeichen zu Cristo verpunden, solten fliehen in die wustung und ins Ungerland, und so solche strafe ergee, werden die, so den pund angenomen, diejhenen, so den Turcken uber plieben, vollent ausreuten, und pald darnach wurd Cristus und der jungst tage komen, und wen darnach 22 monat erging[en], wurd, wie itzgemelt, der jungst tag komen.“[124]

War es nach solchen Bekenntnissen verwunderlich, wenn die Obrigkeiten eine gefährliche neue Verschwörung vermuteten? Sie sahen nicht den christlich apokalyptischen Grundtenor, sondern trugen einfach die Fakten einer drohenden Rebellion zusammen, vor der sie nach dem Bauernkrieg auch allen Grund hatten zu zittern.[125]

Andere Täuferapostel predigten ganz im Sinne Hans Huts, so der Weber Georg Nespitzer, genannt Jörg von Passau.[126] In einem seiner Sendschreiben tat er den geliebten Brüdern und Schwestern im Herrn kund, „das die zeit ist zw schweigen vor der welt ader in der ordnung pleiben und einer den andern ermanen und zu strafen, so lang und

[122] Ebenda, Nr 2c, S. 242.
[123] Ebenda, S. 243.
[124] Ebenda, Nr 3, S. 244.
[125] Vgl. z. B. das Schreiben der Räte des Bischofs von Bamberg an Markgraf Kasimir von Brandenburg am 3. April 1527. Wappler, Nr 5, S. 246 ff.
[126] Über ihn Wappler, S. 36, Anm. 2. Nach G. Bossert soll er allerdings vor Huts Eschatologie gewarnt haben. Vgl. Augustin Bader von Augsburg, der Prophet und König, und seine Genossen nach den Prozeßakten von 1532. (= ARG 10, 1913), S. 124. Vgl. auch Hege, Art. „Nespitzer“, (= ML III), S. 205. N. schwor 1529 der Wiedertaufe ab.

vil, bis der Her kumbt, und seit stil und laufet nit zw haufen"[127]. In einem zweiten Sendbrief heißt es: „...bittet Got, dos er uns einen erweck, der dos unkraut außgede, dan der schnid ist vorhanden, das der Her seinen engel senden wirt mit hellen püsaünen, der werden außrichten den bevelch des Vaters und niemants verschonen, einem itzlichen geben, wie er verdient hat, nach dem bevelch des Vaters."[128]

Wie mußten solche Sätze von Gläubigen, die sich überwiegend aus den Unterschichten der Gesellschaft rekrutierten, aufgefaßt und ausgelegt werden?

Der Türkeneinfall spielte bei Georg Nespitzer eine große Rolle. Ähnlich wie Hut soll er nach einem Auszug aus den Urgichten von zu Iphofen gefangenen Täufern vom 9. Februar 1528 prophezeit haben, „das end der welt werde von dem bauren krieg ane uber vierthalb jar darnach und also noch dis kunftig jare, dergleichen der turk auch komen und die gottlosen, die die warheit von ime nit hören und die verwilligung nit annemen wöllen, strafen, ..."[129]. Bis 1530 konnte Nespitzer unerkannt in Leutershausen leben.[130] Dann wurde er verhaftet und gestand unter der Folter, daß Christus den Täufern „das schwert und die rach geben soll, alle sund zu strafen, alle obrigkait auszureuten, dergleichen alle gueter gemain zu machen und diejenigen, so sich nit widertaufen lassen, tod zuschlagen"[131].

In dem erwähnten Iphofener Auszuge wird von Jörg von Passau als von einem „rechten Erzketzer" gesprochen, nach dem die Gottlosen von den Türken gestraft werden sollen. „... aber inen, die under der zucht sten, wurd er nit sehen und inen nichtz tun konnen. Idoch werd got den turken auch strafen und in solcher zeit die welt gar zergen lassen."[132]

Die eschatologischen Vorstellungen von der Aufgabe der Türken gewinnen in der Urgicht Hans Weischenfelders vom Januar 1528 besonders zeitnahen Charakter. Hans war der dritte Weischenfelder, dessen man zunächst nicht habhaft werden konnte. Er bestätigte die Aussagen, wie man sich bei einem zu erwartenden Türkeneinfall verhalten solle. Wenn die Türken heranziehen, dann würden sich die Gläubigen vor ihnen verkriechen. Keinesfalls aber dürfte man der

[127] Wappler, Nr 33b, S. 307.
[128] Ebenda, Nr 33a, S. 306.
[129] Quellen XVI, Nr 108, S. 112.
[130] Vgl. Wappler, S. 36, Anm. 2.
[131] Quellen XVI, Nr 206, S. 188.
[132] Ebenda, Nr 108, S. 112.

Obrigkeit bei der Abwehr der Türken behilflich sein.[133] Es „wurde er und sein brüder und gesellschaft alle oberkeit und leut, so uberig plieben, selbst erschlahen“[134].

Diese Aussagen decken sich inhaltlich mit denen, die seine Brüder im Jahre vorher gemacht hatten. Er bekannte weiter: „... es sol sollich erschlahen zwischen Weihennachten schirsten gescheen, und so sie die oberkeit und herschaft erschlugen, hatten sie sich mit einander vergleicht, Hansen Huten zu einer oberkeit uf erden und Cristum im himel zu einem hern zuhaben.“ ... „Solchs het Hans Hut mit ime beschlossen, auch den keiser, wo sie sein mechtig weren gewest, erwurgt haben.“[135]

Daß auf die Türken mancherorts Hoffnungen gesetzt wurden, bestätigt ein Schreiben des Amtmanns zu Romrod an Ludwig von Boyneburg, den Statthalter an der Lahn, vom 11. November 1530. Er äußerte darin Besorgnisse vor einer Zusammenarbeit der Volksmassen mit den Türken. Sie hätten sich „horen laissen, der turke solt iren glauben infueren und bestetigen“[136].

Der Angriff durch ein feindliches Heer wurde von einzelnen Täufern nicht selten mit phantastischen Einzelheiten ausgesponnen. Nach dem Bekenntnis Kaspar Spiegels zu Ostheim[137] vom 12. Februar sollte die Schlacht gegen die Türken vor der Stadt Nürnberg geschlagen werden.[138]

Aus der Urgicht des Aurachsmüllers[139] geht hervor, daß er im Hinblick auf die zu erwartenden Ereignisse schon willens gewesen sei, sein Gut zu verkaufen.[140] Die Getauften sollen nach der Urgicht Wolfs von Königsberg nach Mühlhausen fliehen oder nach Ungarn, wo sie dann Frieden finden würden, während die anderen durch die Türken erschlagen werden oder durch Feuer zugrunde gehen müssen.[141]

In der Urgicht des Königsberger Bürgers Beutelhans[142] vom 13. Februar 1527 treten ähnliche Gedanken auf. Auch er berichtete von

[133] Wappler, Nr 22, S. 280.
[134] Ebenda, S. 280.
[135] Ebenda, S. 281.
[136] Quellen, Hessen, Nr 12, S. 30.
[137] Über ihn Wappler, S. 33.
[138] Berbig, Nr VII a, S. 309.
[139] Über ihn Wappler, S. 33.
[140] Berbig, Nr VII b, S. 311.
[141] Ebenda, Nr VII d, S. 316.
[142] Über ihn Wappler, S. 32 f.

einem Beschluß, die Güter zu verkaufen und dann, wenn es die Prediger ansagen werden, zu fliehen.[143]

Der Glaube an den Beginn der Erlösung durch den Angriff eines großen Heeres hielt sich über die Zeit des Türkeneinfalls vom Jahre 1529 hinaus. Er spielte bei den Täufern von Hausbreitenbach eine wichtige Rolle, die im Oktober 1531 in Eisenach verhört wurden. Der Bauer Fritz Erbe von Herda[144] bekannte, daß „wurde eyn groß here wie eyn nacht von Mitternacht uber die ganze welt komen, alsdann solten sie, so anderweit getaufft, von Got erhalten werden"[145]. Nach dem Rückzug der Türken von Wien nahm also das geheimnisvolle „erlösende" Heer wieder verschwommene apokalyptische Züge an.

Nach dem Bekenntnis des Dionysius Mansfelt vom 24. Dezember 1527 sollte „die Zeit der erloßung in 11 monat kommen"[146]. Dies war ihm durch einen Täuferapostel verkündet worden. Anstadt Kemmerer gab am 19. Dezember die Worte des Predigers so wieder, daß „es were noch eine cleine zeit, das Gott dieselbigen [Auserwählte] zu sich rufen und zihen wurde"[147].

Der Täufer Hans Prunsterer hatte einem anderen erzählt, „wie got ein propheten werd schicken und der werde si zu in halten, und es werden ir ein clain heiflin sein und dasselb clain heiflen werde alle gotlosen erschlagen und verfolgen bis an das meer, und, was nit ertrink in meer, würden sie erschlagen und alsdann wurden alle ding frei sein [von] zeheden und wurden gute jar kummen"[148].

Ein phantastisches Bekenntnis legte Jörg Lenglein von Roßstall nach dem Jahre 1533 ab. Ihm, den zu Thurnau auf dem Gebirge der „gaist gottes gelert und bekert" hatte, wurde die Offenbarung zuteil: „Nurmberg werde im kunftigen jar von einem lindwurm, vor der Stadt erwecket, hart verderbt werden. Eben zur selben Zeit werde auch got einen propheten erwecken, dem sie nach dem leben stelen, aber nichts ton können. Auch hab ime der geist bei der Nacht von dreien volkern, so Nürmberg belegern werden, geoffenbart, und den tag davor di stat und den wald zu besichtigen umgefurt."[149] Auch

143 Berbig, Nr VII c, S. 314.
144 Über ihn Wappler, S. 86 f., 89, 118, 171 f., 176 ff. und Neff, Art. „Erbe", (= ML), S. 601.
145 Wappler II, Nr 7, S. 139.
146 Wappler, Nr 12 b, S. 258.
147 Ebenda, Nr 12 c, S. 259.
148 Quellen XVI, Nr 155, S. 148.
149 Ebenda, Nr 371, S. 349.

hierbei hat die Apokalypse Pate gestanden.[150] Nach dem Rückschlag, den die Türken 1532 erneut erlitten, tauchten Lindwürmer und sagenhafte Heere in den wunschbetonten Vorstellungen verschiedener Täuferkreise auf.

Die Hutsche Lehre vom baldigen Weltuntergang bestimmte auch das Verhalten von in Baiersdorf gefangengesetzten Wiedertäufern zur Obrigkeit. In Erwartung des nahen Weltumsturzes war man bereit, der Obrigkeit die geforderten Abgaben zu entrichten. Kunz Beck sagte aus, daß man der Obrigkeit geben solle, was man ihr schuldig sei, „dann der tag des herrn werde pald komen, wie das netz uber den vogl“[151].

Vorstellungen der Hutschen Richtung treten uns in verschiedenen Variationen entgegen, so z. B. in den Aussagen Hans Nadlers vom 17. Januar 1529.[152] Er stammte aus Erlangen und war vor den obrigkeitlichen Verfolgungen aus der Stadt geflüchtet. Bald hatte er aber seinen Kleinmut überwunden und war zurückgekehrt, um seine Mission trotz aller Gefahren weiter zu erfüllen. Vom nahen Weltende blieb er gleichfalls überzeugt[153], wenngleich er keinen Zeitpunkt dafür anzugeben wußte. „Ich weiß nit, ob die spieß fertig sind, ob er in 23 hundert oder 2 hundert jaren kumen werd aber in tausend jaren: aber wie die schrift anzeigt, so wurkt alle pueß und lost ab von den sunden und kert euch zu got; als was ark ist, das wirt got ausreuten, aber den frumen und den gotseligen wirt er in sein reich nemen.“[154]

Auf Hut scheint ein Bericht eines Täuferfeindes hinzuzielen, der zum Ausdruck bringt, „das diz der furnembst artikel sei, den sie nach der tauf einander leren, nemlich, das Christus inen den widertaufern als den rechten christen, wie sie sich nennen, das schwert und die rach geben werde, die sunde zu strafen, alle obrigkeit auszureuten und alle guter gemein zu machen. Solchs lernt man nit einen jeden, allein zu den sie vertrauen haben.“[155]

Ein Schüler Huts, Ambrosius Spittelmayr, der sich als Student ausgab und im Februar 1528 in Kadolzburg bei Fürth enthauptet wurde, erklärte am 25. Oktober 1527: „Das reich gottes wirt hie auf dieser erd sein (Math. 5), aber himel und erd wirt vor durch feur verneut

[150] Off. Joh. 12,3 ff.; 16,13; 20,2.
[151] Quellen XVI, Nr 82, S. 79.
[152] Auch ihn hatte Hut getauft. Vgl. Quellen XVI, Nr 145, S. 134.
[153] Ebenda.
[154] Ebenda, S. 140.
[155] Ebenda, Nr 234, S. 211 f. Vgl. Anm. 164.

wern (Esai 66)."[156] An anderer Stelle: „Es ist unsere mainung furwar nicht, das wir lant und leit wöllen verraten oder übergeben, das sei weit von uns, oder aufruer machen, die aufruer, die noch über alle menschen kumen wirt, die wirt sein von got wegen der sint, . . ."[157]

Wichtig ist eine Aussage Marx Mayrs von Alterlangen vom August des Jahres 1530.[158] Marx Mayr nahm an der berühmten Augsburger Täufersynode vom 20. August 1527 teil, die unter dem Vorsitz von Hans Denck stattfand und nachträglich den Namen „Märtyrersynode" erhielt.[159] Hier sei durch ihre Lehrmeister geurteilt worden, „das die obrigkeit nit recht handel gegen den armen leuten und leg denselben zuvil auf, und wan Gott ine den rat gebe, so wolten sie das ubel strafen und austilgen und vermanen, Christus werd inen den rat geben".

Über Hans Hut, der in Augsburg das Ende der Welt 4½ Jahre nach dem Bauernkrieg prophezeit haben soll, berichtete Marx Mayr, daß nach solchem Ende „solt die obrigkeit außgetilgt und die sund von Gott gestraft werden, und haben auch dise mainung gehabt, Got werd die seinen versammeln und inen den rat geben, die obrigkeit und sunder, die nit in irem glauben und gesellschaft erfunden werden, zestrafen, und haben doch dise auslegung darbei gehabt, Gott werd vil durch krieg, theuerung und pestilenz strafen, also das nit vil uberpleiben werden, die sie zestrafen haben"[160]. Er will auch gehört haben: „Hut woll einer sein, die welt helfen richten, das ubel strafen und außreuten . . ."[161]

Der Hutsche Chiliasmus fand durchaus nicht den Beifall aller Täuferapostel. Auf der Augsburger Synode ergaben sich zwischen Denck und Hut Differenzen, obwohl beide theologische Berührungspunkte besaßen.[162] Denck, der ehemalige Rektor der berühmten Nürn-

[156] Jesaja 66, 15 f. Quellen XVI, Nr 56, S. 49.

[157] Ebenda, S. 48. Nach Bossert wiederum soll Spittelmayr ein Freund Hubmaiers gewesen sein und kein Verständnis für Huts Chiliasmus und Dencks Mystik besessen haben. A. a. O., S. 135. Nach unserer Meinung vermittelte er eher zwischen beiden Täuferlehrern.

[158] Wappler, Nr 38, S. 323 f. Vgl. Wappler S. 37 und Anm. 8.

[159] Vgl. Hege, Art. „Augsburger Täufergemeinde", (= ML), S. 92 ff. Vgl. auch Hege, Art. „Märtyrersynode", (= ML III), S. 53 ff.

[160] Wappler, S. 323.

[161] Ebenda, Nr 38, S. 322.

[162] Sie waren z. B. Vertreter der Apokatastase, der Wiedereinbringung aller Dinge. Vgl. Apg. 3,21. Nach dieser Lehre werden die verdammten Menschen nicht ewige Pein erleiden, und auch die Teufel schließlich selig werden.

berger Sebaldusschule, kam vom Humanismus her. Im erasmischen Sinne legte er Wert auf die Nachfolge Christi im Gegensatz zur einseitigen Betonung der Reformatoren, daß gute Werke zur Erlangung der Seligkeit unnütz seien. Für die Täufer bildete sein Spiritualismus „das notwendige Gegengewicht gegenüber der übertriebenen Wertschätzung äußerer Handlungen wie Taufe, Bann und Abendmahl“[163].

Es ging auf der Augsburger Synode faktisch um eine An- und Ausgleichung der unterschiedlichen Lehrmeinungen. Man suchte daneben nach Wegen, wie die Lehren am zweckmäßigsten zu verbreiten seien. Huts Ansicht vom baldigen Weltende rief den Widerspruch Dencks hervor. Marx Mayr sagte dazu aus, daß sich Hut und Denck wenige Tage später dahin verglichen hätten, „das solche verenderung in der benanten zeit komen wurde, aber, durch wen, het der Hut solchs uf dißmal auch nit, sondern erst hernach einem nach dem andern, zu den er vertrauen gehabt, angezeigt und gesagt, das es durch sie, die widertaufer, als di rechten christen, wie sie sich nennen, gescheen solt, die es erlebten und von Got gewalt gegeben wurde“[164]. Der Bericht fährt fort: „Wo nun genanter Marx Mair solchs erlebt und von Gott gewalt empfangen, hat er demselben seines vermogens getreulich nachkomen wollen.“[165]

Denck hatte also in Augsburg den Sieg über den Chiliasmus davongetragen. Von 1528 ist ein Sendbrief Huts bekannt, in dem er eingangs allen Gutherzigen in Christo „die raine forcht götlicher weisheit zu anfang ains rechten christlichen lebens“ wünschte.[166] In ihm willigte Hut ein, über den bedenklichen Teil seiner Lehre zu schweigen. Aufgegeben hatte er sie offenbar nicht. „Wer das urteil nit hat, dem ist urteilen verboten. Hierumb hab auch ich mich verwilligt gegen allen brüdern und in sonderheit mit der gemain zu Augspurg, auf das ainigkeit in rechter warer lieb erfunden werd. Sölch urteil und gehaimnus, nemlich vom tag des gerichts, vom end der welt, von der auferstehung, vom reich Gottes, vom ewigen urteil niemand zu sagen, dan wer es herzlich begert. Dieweil sich vil aus unverstand darob ergern, will ich alle brüder, wo ich gelert hab, um Gottes willen gebeten haben, das sie nicht frech und unverstendig davon reden, auf das die andern, so nichts darvon gehört, nicht geergert werden.“[167]

[163] Vgl. Neff, Art. „Denk“, (= ML), S. 403 und 406.
[164] Wappler, Nr 38, S. 324.
[165] Ebenda.
[166] Abgedruckt bei C. A. Cornelius, Geschichte des Münsterischen Aufruhrs, 2. Buch, (1860), Beilage IV, S. 251 f., und Quellen XX, S. 11 f., Anm. 4.
[167] Ebenda.

Diese Erläuterungen zur eigenen Lehre scheinen uns den Schlüssel zum Verständnis des subjektiven Anliegens Hans Huts zu geben. Zu Aufruhr und Erhebung hat er seine Anhänger zweifellos nicht aufgerufen. Seine persönlichen Überzeugungen orientierten sich von Müntzerschen Anregungen hinweg mehr und mehr zum dunklen prophetischen Chiliasmus. Die Hutschen Ideen formten sich am Denken und Hoffen der unteren Volksschichten nach ihrer Niederlage, denen er auch nach seiner sozialen Herkunft zuzuzählen ist. Seine Lehre kam den ungefügen und unbestimmten Wunschträumen der kleinen Handwerker und Bauern entgegen, in denen sich Jenseitshoffnungen und soziale Wünsche zur unauflöslichen Einheit verbanden. Hier fand Hut Resonanz. In diesen Kreisen suchte man fieberhaft nach einer Erklärung für den unverständlichen Ratschluß Gottes, daß er den Fürsten als den schlechten Christen den Sieg verliehen hatte. Hut bewies ihnen an Hand der Bibel, daß man voreilig zur Waffe gegriffen habe. Nicht der Mensch, Gott selbst muß das Zeichen zum Kampfe geben. Damit aber hielt er objektiv die Hoffnungen der Unterlegenen wach, denn trotz der Niederlage war ja noch nichts verloren.

Welchen Aussagewert besitzt nun ein Bekenntnis, nach dem Hans Hut zum offenen Verschwörer gegen die Obrigkeit gestempelt wird und das ihm Einverständnis mit einem Kaisermord zuschreibt?[168] Die vereinzelte Aussage kann uns selbstverständlich nicht genügen. Der Delinquent änderte auf der Folter seine persönliche Einstellung zur Obrigkeit sehr rasch. Denn hatte er anfangs jede Obrigkeit außer Gottes Herrschaft abgelehnt, so sagte er, „da man ine ufgezogen, ... man solt der oberkeit geben, was man ir zugeben schuldig sei"[169]. Nur der Vergleich verschiedener Äußerungen läßt eine Beurteilung zu.

Die Unsicherheit in der Geschichtsschreibung in bezug auf Hut ist kein Zufall. Bald schillert er in den Farben eines zur Buße rufenden Wanderpredigers, bald blitzt ein alttestamentarischer Racheprophet hervor oder auch ein Bauernagitator. Billigen wir ihm ruhig zu, daß er nur engste Angleichung an das biblische Vorbild erstrebte, wenn auch sozialpolitische Einschläge die Grenze oftmals durchbrochen haben mögen. Hut ist ein Paradigma dafür, daß die Wirkung der Predigt in der Frühzeit des Täufertums sowohl Möglichkeiten für

[168] Vgl. Anm. 135.
[169] Wappler, Nr 22, S. 279.

eine friedlich-pazifistische als auch für eine kämpferisch-aktive Entwicklung auf chiliastischer Grundlage in sich barg.

Die Akzentverschiebung zum Irdisch-Materiellen wurde erleichtert, weil die Predigten häufig von prophetischen und apokalyptischen Bildern umrankt waren. Aus den Geständnissen von Huts unmittelbaren Schülern lassen sich seine Gedankengänge noch am ehesten rekonstruieren. Hier leuchtet die religiöse Grundhaltung hervor. Bei der Masse seiner meist wenig gebildeten Anhänger hingegen dürfen wir seine Lehre nicht ungebrochen und unverzerrt erwarten. Gläubig im Sinne des Meisters waren sie alle, aber sie beschäftigten sich längst nicht so ausschließlich mit geistlichen Fragen. Sie hatten eigene Wünsche, Vorstellungen, Hoffnungen und Zukunftsbilder. Oftmals mögen sie aus der Predigt nicht nur das ihnen Zusagende herausgehört haben, sie legten wohl auch eigene Gedanken und Strebungen hinein. Damit aber wurde seine Lehre Ausdruck und Sammelzentrum sozialer Unzufriedenheit.

Man darf eben die objektive Bedeutung einer Lehre nicht nur vom Prediger oder aus seinen auf uns überkommenen Schriften her ablesen wollen. Zu berücksichtigen sind in jedem Falle die Reflexe der Predigt im Rahmen der gesellschaftlichen Verhältnisse und der spezifischen Zeitsituation; denn zwischen Prediger und seinen Anhängern bestand immer ein korrespondierendes Verhältnis, das wir uns nicht einpolig denken dürfen.

Huts Predigt griff bei aller betonten Friedfertigkeit nach der Niederlage im Bauernkrieg objektiv die sich formierenden Kirchenorgane und ihre Lehren an. Sie wandte sich gegen eine neue obrigkeitsgebundene Interpretation der Bibel, die zur Richtschnur öffentlichen Verhaltens aufgeworfen wurde. Die Hutsche Lehre rechtfertigte nicht nur die allgemeine Unzufriedenheit breiter Schichten, sie hielt in ihnen vor allem die Hoffnung auf eine baldige Veränderung wach. Huts große Missionserfolge scheinen dadurch begründet zu sein, daß in den Zeiten revolutionärer Erregung chiliastische Vorstellungen mit zeitlich nahen Veränderungs„terminen" dem Denken des „gemeinen Mannes" näherstanden, als die entsagende passive, innerweltliche Askese, die andere Täuferapostel forderten.[170]

[170] Ein solcher war z. B. der Kirchner Alexander, der in Nordthüringen predigte. Er bekannte am 8. Juli 1533 über eine seiner Predigten: „Dorbei viel weltmenschen aus dem dorf gewest. Sie haben sich aber an seine lehr nicht gekert, sondern das gespodt doraus gehapt." Wappler, Nr 43 b, S. 350. Über Alexander vgl. Jacobs, S. 426 ff.; Wappler, Register S. 562.

Gerade in der Ablehnung jedes aktiven Kampfes, im Verbot des Schwertes, in der betonten Friedfertigkeit in einer Situation, in der die Bedrohung durch die Türken ins Riesenhafte zu wachsen schien, kommt die oppositionelle Grundhaltung der Hutschen Richtung zum Ausdruck. Viele wollten das von Engeln geleitete Türkenwerk vollenden, wenn auch nur auf Gottes unmittelbaren Befehl. Die Antigewalt-Richtung Huts lag im Grunde doch sehr nahe bei einem Gottesstreitertum, wie es später in der Stadt Münster in Erscheinung trat. Huts subjektiver Pazifismus darf über die objektiv obrigkeitsfeindliche Wirkung seiner Lehre nicht hinwegtäuschen.

Diesen Charakter der Täuferlehren scheinen fast alle maßgeblichen Gegner zur damaligen Zeit bereits erkannt oder erfühlt zu haben, wenn sie zum Teil auch nur sehr schematische Folgerungen aus den Verhaltensnormen der Täufer zu ziehen wußten. Der berühmte Augsburger Humanist und Rechtsgelehrte Peutinger schrieb zu einem bei Hans Hut aufgefundenen Büchlein: „Hans Hut hat in seinem buchlin ain articul gestölt, das die veriagten herschen sollen. Ist darauf zu achten, das er und sein prueder, weill sy auch anzaigen, das die stedt zerstört sollen werden, wie ain articul in seinem buechlin ausweisst, sich als veriagt und kunftig herscher achten und halten ... Item er hat weiter ain articul gestölt: die gerechten werden rach suchen uber die ungnetigen. Zu besorgen, weill er und sein widertawffer sich fur gerecht achten, das sy die straffer sein wollen und sich dafur halten. Item hat weiter ein articul gestölt, das die reichen ir reichtumb den frembden sollen verlassen. Aus dem volgt, das Hut die, so eins widertawffs nit sein, fur unerecht geacht, das sy solh reichtumb einzuziehen vorhaben.“[171]

Peutinger schließt vom Wort der Lehre unmittelbar auf eine mögliche aufrührerische Haltung. Er schaltet die von der Bewußtseinstradition geformten chiliastischen Gedankengänge aus, die des unmittelbaren Eingreifens Gottes zum auslösenden Moment einer Umwälzung bedürfen. Er begeht einen ähnlichen Denkfehler wie unsere modernen Verteidiger der friedlichen Kontinuität der Täuferbewegung. Sie sehen nur den buchstäblichen Biblizismus und fragen nicht nach dessen objektiver Wirkung in der konkreten Situation unmittelbar nach dem Bauernkrieg.

[171] Chr. Meyer, S. 243 f.

### 3. *Aufstandspläne und Nachwirkungen des Bauernkrieges*

Großes Aufsehen selbst in der hohen Politik der damaligen Zeit erregte der Fall Augustin Baders.[172] Bader gehörte zu denjenigen, die sich bemühten, die nach der Märtyrersynode zerschlagene Augsburger Täufergemeinde wieder aufzubauen. Allmählich geriet er in chiliastische Bahnen. Hege urteilte: „Die grausamen Verfolgungen, die über die Täufer hereinbrachen, müssen zerstörend auf Baders Gemütsleben gewirkt haben. ... Die Umwälzung erwartete Bader von den Türken. Revolutionäre Forderungen stellte er nicht."[173] Wiederum ist letzteres nur formal richtig, dem objektiven Charakter der Baderschen Handlungsweise wird es nicht gerecht.[174]

Augustin betrachtete 1530 sein kleines Kind als Zeichen „ainer zwkunftigen vorenderung, die werde anheben auf kunftige fasten und ungeverlich weren auf drithalb jar, [da] werd sie sich enden; dorin werden und sollen groß mord, totschlege, aufrur, plagen, strafen geschehen. Nach solchem werd der neue verstand der geschrieft durch Christum gaistlich geoffenbart, ..."[175] Abermals spielten die 42 Monate der Apokalypse eine Rolle. Augustin war so fest davon überzeugt, daß das neugeborene Kind der zukünftige König der Täufer sei, daß „er ain cron, ain zepter, ketten, dolchen, ain schwert und claider" machen ließ. [176] Vier Gefährten, die gemeinsam 389 fl. besaßen, legten zusammen und gaben für diese Anschaffungen 111 fl. aus. Augustin rechnete mit einem neuen Türkeneinfall. Bei dieser

[172] Über ihn Wappler, S. 72 f. Mit Literaturhinweisen. Vgl. auch ebenda, Berichtigungen und Nachträge, S. 525. Vgl. auch Hege, Art. „Augustin Bader", (= ML), S. 107 ff. Quellen XXIII, Reichsstadt Kaufbeuren. Nr 2–4, S. 139 ff. Vor allem aber G. Bossert, a. a. O. (= ARG 10 und 11).

[173] ML, S. 108.

[174] Bossert a. a. O., (= ARG 10), S. 118 hebt hervor, daß er nicht bis an sein Ende Wiedertäufer gewesen sei, sondern sich in mehreren feierlichen Versammlungen von ihnen losgesagt habe. Dies scheint uns unerheblich. Er entwandt sich bestimmten Verhaltensnormen und produzierte neue. Dem Fluidum breiter Unterschichten der Gesellschaft entzog er sich damit nicht. Immerhin gründete er in der Basler Gegend eine Sekte, die Johann Gast in „De anabaptismi exordio, erroribus, historiis abominandis, confutationibus adiectis libri duo" 1544 erwähnte. Bader lehrte den Seelenschlaf, faßte die Taufe als Zeichen der Trübsal und das Abendmahl als Zeichen der Liebe auf. Vgl. G. Bossert, a. a. O., S. 152.

[175] Wappler, Nr 36 a, S. 315.

[176] Ebenda.

Gelegenheit wollte er sich erheben, alle Dinge würden „gleich und gemain“ sein. Niemand sollte „nichts zu aigen haben“. Alle Widersetzlichen aber wären dem Schwerte verfallen.[177] Die Überlebenden dieses 3½ Jahre währenden Umsturzes aber würden dann in Frieden leben können. Nach dieser Zeit sollte das Sterben der Menschen schmerzlos vor sich gehen in einem tausendjährigen Reiche. Und danach werde der Tag des Herrn anbrechen. In diesem Reiche des Friedens aber „alle rent und guldt solt abgewest sein, niemands dem andern nicht gegeben haben, aber die, so also die obern gewest wern, die musten die andern genert haben ...“[178]

In diesen aus Off. Joh. 20 erwachsenen Ideen tauchte eine neue interessante Version auf. Augustin hatte den Juden von Günzburg, Leipheim und Bühl „sein verendrung angezaigt“. ... „Item er hab eine gute hoffnung gehabt zu allen juden und widertauffern, sobald er anzogen, das sie alle zu ime zogen wern, und hab willen gehabt, sollichs umb Leipen und Gunzburg bei den juden anzufahen und solche verendrung mit irer hilf und aus ihrer schrieft den gemainen man zu lernen.“[179] Vermutlich erblickte Bader, soweit hier überhaupt klare Überlegungen vorliegen, in den Juden die Rechtlosen und Unterdrückten, die für seine Pläne am ehesten geeignet schienen. Diese instinktive Hinwendung zu den Feinden der Christenheit aber bringt schließlich selbst bei einem „verstörten Gemüt“ eine sozialpolitische Tendenz im Rahmen jener alles überspannenden apokalyptischen Denktradition zum Ausdruck.

Bader berichtete von einem Pfaffen Oswald, der „in vil gesterkt und underricht in der verkundung der verenderung“ habe.[180] Dieser wollte einen Juden von Günzburg davon überzeugen, daß der Türke ihr Vetter und von ihrem Geschlecht sei.[181]

Der unglückliche Bader wurde am 30. März 1530 in Stuttgart mit glühenden Zangen gerissen und enthauptet. Die württembergische Regierung mutmaßte Verbindungen Baders zum vertriebenen Herzog Ulrich und glaubte an ein großangelegtes Komplott, hinter dem auch

[177] Ebenda, S. 316 f.

[178] Ebenda, Nr 36 b, S. 318 u. 319.

[179] Ebenda, S. 317.

[180] Ebenda. Es handelt sich um Oswald Leber oder Lewer, der vor dem Bauernkrieg Pfarrer in Herbolzheim gewesen war. Vgl. Bossert, a. a. O., S. 141 f. Dieser hatte in Worms Hebräisch gelernt. Von hier mögen jüdische Messiashoffnungen auf den Kreis um Bader eingewirkt haben.

[181] Wappler, Nr 36 b, S. 318.

einige andere Fürsten stecken könnten. Deshalb spielte die Bader-Affäre auch auf dem Augsburger Reichstag von 1530 eine gewisse Rolle.[182]

Daß Lehren vom baldigen Weltuntergang auch ohne Verbindung zum Kreise Hans Huts und zu seinem Wirkungsgebiet im Bewußtsein vieler Täufer Platz gegriffen hatten, erhellen Aussagen aus dem nördlichen Thüringen. Besonders im Mühlhausener Gebiet besaßen radikale Anschauungen im Täufertum weite Verbreitung. Sie wurden unter anderem von einem ehemaligen Anhänger Thomas Müntzers verkündet, dem Kürschner Hans Römer aus Eisenach. Römer hatte sich nach Müntzers Ausweisung von Mühlhausen ebenfalls nach Nürnberg begeben und fand sich zu Beginn des Bauernkriegs wieder in der Stadt ein, wo er neben Müntzer und Pfeifer predigte. Von Frankenhausen ist er wahrscheinlich zum Bildhäuser Haufen gegangen, um die dortigen Bauern in ihrem Kampfe zu stärken und zum Ausharren zu ermahnen. Nur heimlich konnte sich der schwer belastete Bauernprediger später in seiner Heimatgegend aufhalten.[183]

Römer fühlte sich bei seiner Missionsarbeit immer wieder zu ehemaligen Kämpfern des Bauernkrieges hingezogen.[184] Nach seinen Ansichten sollte die Welt nicht länger als 11 Monate bestehen, dann würde ein großes Erdbeben kommen.[185]

Die Endzeithoffnungen drangen bei seinen Anhängern noch weit stärker in den Vordergrund. Der Amtmann von Salza teilte am 18. Dezember 1527 Herzog Georg Aussagen eines Erfurter Bürgers über die Tätigkeit von Täuferaposteln mit.[186] Nach diesen seien Ökolampadius und Zwingli verordnet, das zerstörte Jerusalem wieder aufzubauen. Die Bilder in den Kirchen sollten vernichtet werden, Kindertaufe und der lutherische Gebrauch des Altarsakraments seien

[182] Als Kuriosum sei vermerkt, daß der Straßburger Prediger Capito die Witwe Sabina Bader heiraten wollte. Nur auf Einspruch Butzers kam die Verbindung nicht zustande. Vgl. C. Gerbert, Geschichte der Straßburger Sectenbewegung zur Zeit der Reformation 1524–1534. (1889), S. 185.

[183] Über Römer besonders Wappler, S. 37–47 mit Anmerkungen und Literaturhinweisen.

[184] Vgl. ebenda, S. 39.

[185] Vgl. Wappler, Nr 25 e, S. 289. Vgl. Verhör des Täufers Ludwig Spon, wonach Römer die Strafe Gottes verkündet habe. Quellen Hessen, Nr 24, S. 55.

[186] Wappler, Nr 10 c, Beilage, S. 252 f.

falsch. In den Büchern der Propheten würde man erkennen, wie man mit der Obrigkeit handeln solle.[187] In diesem Zusammenhange erfolgte der Hinweis, daß alle diejenigen, die nicht wiedergetauft seien, von den Heuschrecken verzehrt würden. Eine merkwürdige Ideenverquickung! Dem unbefriedigenden Luthertum gegenüber berief man sich auf die Autorität Zwinglis und verknüpfte diese Gedanken mit Phantasien aus der Apokalypse, die uns in ähnlicher Form bereits in der taboritischen Vorstellungswelt begegnen.

Nordthüringische Täufer sollen in geheimer Versammlung in Magdeburg für Weihnachten 1527 mit „etzlichen Hundert" eine Zusammenkunft in Naumburg verabredet haben, um dort die neue

[187] Diese Bemerkungen sind außerordentlich interessant. Sowohl Zwingli als auch Ökolampad haben sich nach anfänglichem Schwanken wieder der Kindertaufe zugewandt und stimmten in der Auffassung der Eucharistie weitgehend mit den Täufern überein. Die Bezugnahme auf beide Reformatoren, deren Lehren in mitteldeutschen Täuferkreisen kaum genauer bekannt sein konnten, wird wohl aus Feindschaft gegen den „einheimischen" Reformator Luther erfolgt sein, um der Autorität Luthers die Autorität der entfernten Unbekannten entgegenzustellen. Die Lutherfeindschaft der Täuferapostel kommt auch in der Erwähnung der Bücher der Propheten zum Ausdruck. Sie fehlten noch in der lutherischen Übersetzung des Alten Testaments vom Jahre 1527 und erschienen erst 1532 unter dem Titel „Die Propheten alle deudtsch". Vgl. RE III, S. 70. Im Jahre 1529 wurden die Propheten hingegen in der Schweiz gedruckt. „Das vierde teyl des alten Testaments, alle Propheten, durch die Predikanten zu Zürich in Tütsch vertolmätschet." W. Köhler, Huldrych Zwingli. ([2]1954), S. 137. Vermutete man, daß Luther diese Bücher nicht übersetzt hätte, um sie dem Volke vorzuenthalten? Täuferkreise verbanden mit den noch fehlenden Teilen der Bibel wohl Hoffnungen auf eine Bestätigung ihres Verhaltens gegen die Obrigkeiten. Das Verlangen nach den Propheten war auch in der Schweiz sehr groß. Am 18. September 1526 schrieb der Buchdrucker Froschauer an Zwingli: „man klagt sehr fast über Euch, daß Ihr die Propheten nit vertütschen." Köhler, ebenda. Noch früher als die Schweizer aber hatten sich bereits gelehrte Täufer mit der Übersetzung der Propheten beschäftigt, Denck und Hetzer. Am 22. Juni 1527 erschien in Augsburg die erste, am 24. Dezember die zweite, am 3. März 1528 bereits die fünfte Auflage. Vgl. Chr. Meyer, S. 211. Vgl. auch Neff, Art. „Bibelübersetzungen", (= ML), S. 217 ff. Jacobs bemerkte, daß sich die Meister des Täufertums, soweit sie gebildet waren, oft mit der Vulgata beschäftigten, obwohl die Lutherbibel außerordentlich verbreitet war. Er betrachtete dies als Zeichen der Verstimmung gegen Luther. S. 426 f.

Lehre zu predigen.[188] Für den Neujahrstag 1527 wurde von Römer sogar ein bewaffneter Handstreich auf die Stadt Erfurt vorbereitet. Bei diesem Eroberungsplan verschmolzen Bauernkriegstraditionen und täuferische Vorstellungen besonders deutlich. P. v. Zahn nannte die um Römer gescharten Täufer Mitglieder einer Terrorgruppe.[189] Damit wird man dem Römerkreis schon begrifflich nicht gerecht.

Terror ist ein Modus procedendi, der um seiner selbst willen allenfalls von entwurzelten und bindungslosen Elementen ausgeübt werden kann. Dies trifft auf Römer und seine Anhänger keinesfalls zu, die von der Gottgefälligkeit ihres Vorhabens überzeugt waren. Von Terror als zweckbedingtem Mittel im Kampf um ein größeres Ziel aber kann ebenfalls nicht gesprochen werden, denn die Eroberung der Stadt war das vorläufige Ziel schlechthin, die Aktion demnach kein terroristischer Akt. Schon in den Bundschuhverschwörungen wollte man stets eine feste Stadt gewinnen, hinter deren sicheren Mauern ungestört die nächsten Schritte vorbereitet werden konnten. Sollte Erfurt vielleicht ein fester Sammelpunkt für alle Unzufriedenen einer weiteren Umgebung werden?

Römer trug nach seinem Bericht vom 3. September 1534 aus Göttingen zur Stadt Erfurt einen besonderen Haß, „dorumb das sie seinen vater Thomaßen Munzern erwurget"[190]. Es wird nicht ersichtlich, weshalb sich dieser Haß nun gerade auf Erfurt legte. Römer wollte dort öffentlich predigen, wobei ihn 40 Getaufte zu beschützen hatten. Währenddessen sollte in 4 Pfaffenhäusern Feuer gelegt werden. Die Bürgerschaft würde beim Anblick der Brände in Aufregung geraten. Römer wollte sie steigern und die in Erfurt ansässige lutherische Geistlichkeit der Brandstiftung bezichtigen. Bei dem zu erwartenden Durcheinander sollten andere Gefährten dafür sorgen, daß die Tore nicht geschlossen würden, um den Täufern der Umgebung das Eindringen in die Stadt zu ermöglichen.

Es wurden für diesen Anschlag gewisse planvolle Vorbereitungen getroffen. In der Aussage heißt es weiter, es „haben ine alle diejenigen, die sie getauft, mite in die stadt zuzihen geredt und zusage gethan"[191]. „Wan er dan und sein anhang geld uberkomen, wolten sie

[188] Vgl. Wappler, S. 43 und Anm. 2 und 3.
[189] A. a. O., S. 165.
[190] Wappler, Nr 47 a, S. 363.
[191] Ebenda, Nr 47 b, S. 364.

schwerter gekauft und baueren kriege angericht haben."[192] Selbst an ein Fehlschlagen des riskanten Unternehmens hatte man gedacht. Allen Beteiligten war befohlen, „das sie sich uf ein gut par schue, leder, koller und ein halben gulden in den beutel schicken solten, in meinunge, so ire anschleg mit eroberunge der stadt nicht ein furgang gewinnen wurden, das die damit aus dem land komen mochten".

Hier haben wir also einen Plan vor uns, halb gewaltsam einen festen Stützpunkt zu erwerben. Er mutet wie ein unreifes Vorspiel des Kampfes um die Stadt Münster an.

Natürlich hing diesem Versuch zuviel Phantastisches, Apokalyptisches und Utopisches an, als daß er Aussicht auf Erfolg haben konnte. Die Bedeutung des Plans liegt vor allem darin, daß es sich um ein Unternehmen mit gewissen organisatorischen Vorkehrungen und mit fester Zielsetzung handelte, dessen Ausführende eben Täufer waren.

Volkmar Fischer bestätigte die Vorbereitung von langer Hand.[193] Er bekannte über die Römerschen Aussagen hinaus, daß sie „der sachen einig worden, die oberkeiten allenthalb zuvortilgen mit dem fewer, dem schwert, und wie sie gemacht hetten, alsdann des Romers bekentnis weiter mit sich brengt und anzeigt"[194].

Dieser Aussage können wir Mißtrauen entgegenbringen, weil Fischer den radikalen Ideen abgeschworen hatte und seine Bekenntnisse zeitlich sechs Jahre nach dem geplanten Eroberungsversuch zu datieren sind. Es liegt uns aber eine Urgicht unmittelbar nach dem Neujahrstag 1528 vor. Die Aussagen des Erfurter Schneiders Georg Fuchs bestätigen im wesentlichen die späteren Erklärungen Fischers.[195] Die Drohung, alle Andersdenkenden zu erstechen, wird danach beim Erfurter Aufstandsversuch eine Rolle gespielt und auch der Meinung weiterer Kreise entsprochen haben.

Das Bekenntnis des Schneiders Niklas Hofmann zu Erfurt sagt Ähnliches: „Wan die thoer geoffent weren, szo wolt er mit seinem haufen alle diejhenigen die es nicht mit ime hielten, alle erstochen haben."[196] Im gleichen Verhör argumentierte er echt täuferisch, „das

[192] Ebenda.
[193] Wappler, Nr 47 c, d, e, S. 364 f. Desgl. Wappler, S. 43 ff.
[194] Ebenda, Nr 47 c, S. 365.
[195] Ebenda, Nr 16 a–d, S. 269 ff. Vgl. auch Nr 24 a und b, S. 283 f.
[196] Wappler, Nr 13 a, S. 265.

widder die alten noch newen prediger nicht recht predigen auß der ursach, sie furchten sich vor dem krutze"[197].

Am 30. Januar 1528 berichtete der Amtmann von Sachsenburg Herzog Georg über die Erfurter Vorfälle. Er wollte sogar die Losung der Verschwörer gekannt haben. „Ist ir loßung gewest: Weß ist der rock? Er ist unser." Auch von Gerüchten wußte er zu melden. „Es gehen auch zu Erffort der gleichen rede, als solten etliche namhaftige in der stadt umb solchen handel wissen haben und mit im spil sein."[198]

Die Römer-Affäre zog weite Kreise. Alle umliegenden Landesherren erließen neue Täufermandate und befürchteten ein Wiederaufleben des Bauernkriegs.

In diesem Zusammenhang soll noch das Geständnis eines Hans Krug vom 11. September 1533 Erwähnung finden.[199] Es handelte sich um eine Brandstifter-, Räuber- und Mörderbande, die unter dem Kommando dieses Hans Krug aus Fulda und eines angeblichen Wiedertäufers Peter stand. Als Hauptmann wird noch ein Hans Schott aus Roßdorf genannt, von dem Krug „Sold" abgeholt hatte. Beim ersten Mal waren es 5 fl., beim zweiten Mal 7 fl. gewesen. Hans von Fulda bestellte die Gesellen auf einen Berg: „Do woll er sie bezalen, nach dem ein ider ausgericht hett mit brennen."[200] Für das Niederbrennen von Dörfern wurden sie entlohnt. Krug bekannte, „das sei der recht grund der widertaufer, das alle ire sache auf einer aufrur stehe, fursten und herrn zu vertreiben, wie in der beuerischen aufrur beschehen"[201]. Er gestand den Mord und die Beraubung verschiedener Personen ein, darunter den Mord an einer Frau, die er vorher genotzüchtigt hatte. Allein will er das Dorf Oberfladungen mit 16 Gehöften und mit einem Gesellen ein weiteres Dorf verbrannt haben.

Zweimal wird im Protokoll betont, daß das Geständnis Krugs „an grosse pein"[202] und „on sonderlichn pein"[203] abgelegt worden sei, also unter einem minderen Grade der Folter. Der Verhörte gibt eine ganze Reihe von Namen an, die er als Wiedertäufer deklariert, wie er sich auch selbst einen Wiedertäufer nennt.

197 Ebenda, S. 264.
198 Ebenda, Nr 20 b, Nachschrift, S. 278.
199 Quellen Hessen, Nr 29, S. 71 f.
200 Ebenda, S. 72.
201 Ebenda.
202 Ebenda.
203 Ebenda, S. 73.

Für die Glaubwürdigkeit dieses Verhörprotokolls ist der Umstand bedenklich, daß das Aktenstück ohne Vorgang und auch ohne nachfolgende Akten auf uns gekommen ist. Die Ausschreiben des Abtes Johann von Fulda vom 15. und 18. März 1535 erwähnen die Mordbrennerei nicht.[204] Daß es sich um Wiedertäufer handeln soll, geht nur aus der Auskunft Hans Krugs hervor.

Dagegen müssen verschiedene Bedenken geltend gemacht werden. Die oppositionelle Haltung der Wiedertäufer zu den Staats- und Gesellschaftsnormen kam selten unmittelbar, sondern fast stets über religiöse Ideenkomplexe zum Ausdruck. Davon zeigt uns das Aktenstück nichts. Krug gestand, daß unter den Fuldaer Täufern Weibergemeinschaft geherrscht habe. Es wird noch zu zeigen sein, daß sie in der hier geschilderten Form dem Täufertum nie eigentümlich war. Ein Satz aber macht den Wahrheitsgehalt der Aussage noch zweifelhafter. „Item ein ider widertaufer hat dem Peter dem widertaufer gesworn bei dem *aid der tauf* ...“[205] Das Schwören gehörte zu den größten Sünden und wurde höchstens noch zur Tarnung vor den Behörden geduldet, keinesfalls aber innerhalb der Gemeinschaft und schon gar nicht bei dem teueren Gemeinschaftssymbol der Taufe. Niemals auch würde sich ein Gemeindezugehöriger so unumwunden „Wiedertäufer“ genannt haben, eine Bezeichnung, die sie ständig zurückwiesen. Wenn die Taten wirklich begangen worden sind und nicht nur Halluzinationen darstellen, die die Tortur zuwege brachte – das zweimalige Erwähnen einer leichten Folterung könnte verdächtig sein –, dann handelt es sich um Taten einer Räuberbande, die sich mit der bekannten Staatsfeindlichkeit der Wiedertäufer tarnte. Nichts als das bedenkliche Bekenntnis weist sonst auf die Zugehörigkeit zur Taufbewegung hin. Die „Besoldung“ der einzelnen kann als eine Art Beuteverteilung angesprochen werden.

Kartels zählte in seinem Vortrag „Die Wiedertäuferbewegung im ehemaligen Hochstift Fulda“[206] diese Brandstifter ohne Bedenken den Wiedertäufern zu und bezog auch ein Mandat des Abtes vom Februar 1535 auf sie, in welchem den Untertanen das Abbrennen der Felder und Weiden verboten wird.[207] Dieser Zusammenhang ist nicht überzeugend. Auch Günther Franz hat das Mandat nicht mit in die

[204] Ebenda, Nr 38, 39, S. 83 f.
[205] Ebenda, S. 72.
[206] Fuldaer Geschichtsblätter, 1. Jg., (1902), S. 3 ff.
[207] Ebenda, S. 20.

hessische Aktensammlung aufgenommen. Für uns ist hingegen wichtig, daß in den Augen der Obrigkeit Wiedertäufer und Gewaltverbrecher ohne Bedenken zusammengeworfen wurden.[208]

Noch häufiger erfolgte die Gleichsetzung der Täufer mit Aufrührern. Der Amtmann von der Wartburg, Eberhard von der Tann, ein unnachsichtiger Täuferhasser, berichtete am 1. März 1532 über den gelehrten Täuferapostel Melchior Rinck[209] an Landgraf Philipp von Hessen, der die Täufer humaner behandelte als seine fürstlichen Kollegen.[210] Der Amtmann führte die Wiedertäufergemeinden kurzerhand auf das Müntzersche Verbündnis zurück. „Auß wilchem allem, wie obberurt, erscheinet, das sein und des Munzers lehre einhellig und on alle unterschiet, allein das diese mit der widertauf, jene mit cristlicher bruderschaft, und jedoch die erste mit besserem schein bedeckt, bede aber ein gemeine aufrur zuerwecken gericht sein."[211]

[208] Typisch für diese Einstellung ist das Ausschreiben der Stuttgarter Regierung vom 17. Juni 1533. Quellen XIII, Nr 42, S. 30: „Uns ist gläuplich fürkomen, wie sich etlich ausgeloffen und gluptbrüchig münch, widertaufer und ander buben in sonder anzal etlicher orten zusammen gerottiert, vereint und entschlossen, sich uszetailen und allenthalb mord, brand und ander untaten anzurichten und zu vollbringen, wie sie dan in dem erzstift Trier etwan vil dorfer us geprant..."

[209] Melchior Rinck wurde 1493 in Hessen geboren und studierte 1516 in Leipzig. Seit 1523 war er in Hersfeld als Schulmeister tätig. Er schloß sich mit dem dortigen Pfarrer Fuchs den Ideen Thomas Müntzers an. Rinck nahm an der Schlacht bei Frankenhausen teil, wo er sogar Unterführer gewesen sein soll. 1528 wirkte er in der Hersfelder Gegend und verbreitete täuferische Lehren. Sie sind nur aus zweiter Hand und aus seiner Marburger Disputation zu erschließen. Seine Schriften sind verlorengegangen. Vgl. über ihn C. Mirbt, Art. „Rink", RE XVII, 17 ff. mit Literatur. Desgl. Wappler, S. 47–57. Zur Marburger Disputation ebenda, Nr 30 a–f, S. 294–302.

[210] Zum Verhältnis des Landgrafen zu den Täufern vgl. K. W. H. Hochhuth, Landgraf Philipp und die Wiedertäufer. (= Zeitschrift für die historische Theologie, Bd 28, 1858, S. 538–644; Bd 29, 1859, S. 167–234.) Desgl. Wappler II. H. Köditz vermögen wir nicht zuzustimmen, wenn sie die relativ tolerante Haltung des Landgrafen gegenüber den Sekten ausschließlich auf politische Überlegungen zurückführt. „Die gesellschaftlichen Ursachen des Scheiterns des Marburger Religionsgespräches vom 1. bis 4. Oktober 1529." (= ZfG 1954, 1), bes. S. 42–45. Gerade bei diesem zweifellos politischsten aller evangelischen Fürsten kann das religiöse Motiv nicht schematisch als Tarnung für seine politischen Ambitionen angesprochen werden.

[211] Wappler, Nr 40 d, S. 336.

Hat der gelehrte Melchior Rinck ebenfalls in Endzeiterwartungen gelebt?[212] Bei einem Verhör der Täufer von Großenbach am 15. Dezember 1529 sagte der Täufer Heinz Meister aus, daß ihm von einem Täuferapostel prophezeit worden sei, „das got die welt mit schwerer plage straffen werde umb irer boshait willen, aber wer sich wiedertaufen lasse, busse tu und beker, dem werd nicht wiederfahren“[213].

Franck aus dem gleichen Täuferkreise aber will durch Melchior Rinck verständigt worden sein, „wie das ungeverlich umb des neuen jarstag got die welt straffen werd mit sieben plagen durch wasser, blut, feuer und stain“[214]. Die übrigen drei Plagen sind ihm entfallen. Auch Valentin Raumeiß ist erzählt worden, „wie das ein grausame erschreckliche straff uber die welt gehen, dardurch die ganze welt vergehen wurd und das wurd in einer kurz geschehen“[215].

Am 12. Dezember 1527 berichtete der Rat von Erfurt dem Amtmann von Salza, daß man einen Wiedertäufer verhaftet habe, nach dessen Aussage sich nicht weniger als 18000 vereinigt hätten, um die anderen anzugreifen und zu bewältigen.[216] Die Zahlenangabe selbst ist unerheblich, weil sie einen Überblick voraussetzt, den man bei einem einfachen Gläubigen nicht erwarten darf. Wahrscheinlich gibt der Verhaftete Gerüchte und Erzählungen wieder. Immerhin läßt sich erkennen, daß Wiedertaufe und Aufstandsversuche auch im Bewußtsein der Volksmassen zueinandergehörten. Die Nachzuckungen des Bauernkrieges verschmolzen mit religiösen Lehren, die die entstehenden Landeskirchen ablehnten. Noch 1536 schleuderte ein Wiedertäufer vor seiner Hinrichtung dem Hauptmann von Weimar die alte englische Bauernlosung ins Gesicht: „Do Adam rewtte und Eva span, wer was diezeit ein idelman?“[217]

Es ist verständlich, daß nach dem Bauernkrieg unter den Volksmassen die Frage nach seiner Berechtigung weithin diskutiert wurde. Den Obrigkeiten und den ihnen nahestehenden Publizisten war es

[212] Verwunderlich wäre dies nicht. Luther selbst war davon überzeugt, den Jüngsten Tag noch zu erleben. Vgl. seine Anschauungen darüber WA 58, Register, S. 148. Nur verbanden die bürgerlichen Reformatoren mit ihren eschatologischen Vorstellungen keinen Chiliasmus.

[213] Quellen Hessen, Nr 10 B, S. 22.

[214] Ebenda, S. 23. Entspricht Off. Joh. 15.

[215] Ebenda, S. 24. Vgl. hierzu auch die Geständnisse Hans Löbers, ebenda, S. 25/26; Adam Meisters und Hans Knoths.

[216] Wappler, Nr 10 a, S. 251.

[217] Wappler, Nr 53 v, S. 417.

nicht gelungen, die Erhebung allenthalben zu diffamieren. Die ehemaligen Kämpfer empfanden den Bauernkrieg auch in der Erinnerung noch als eine gerechte Sache. Beim Verhör der Wiedertäufer zu Sorga am 28. August 1533 wurden 25 nach ihrer Meinung über die Berechtigung des vergangenen Bauernkrieges befragt. Fast alle verhörten Männer waren an der Erhebung aktiv beteiligt gewesen. Nur neun von ihnen ließen sich zu einer klaren Verurteilung des Bauernkrieges herbei, wobei nicht außer acht gelassen werden darf, daß diese Aussagen vor den Schranken eines feindseligen Gerichts gemacht werden mußten.[218] Die übrigen wichen einer eindeutigen Antwort aus oder stellten es Gott anheim, ob der vergangene Aufruhr der Bauern göttlich oder ungöttlich gewesen sei. Die Ehefrauen schlossen sich in den meisten Fällen den Aussagen ihrer Männer an. Nur zwei erläuterten ausführlicher, weshalb der Bauernkrieg ungöttlich gewesen sei. Es wäre „umbs zeitlich gut zu tun gewest". Sie wußten hingegen keine Antwort auf die Frage nach der Berechtigung des Kampfes, „wer es aber umb des evangeliums willen gescheen"[219].

Es gehörte unzweifelhaft Mut selbst zu einer ausweichenden Beantwortung der gestellten Frage, wie es die Mehrzahl der Verhörten tat. So schwingt ein unterdrücktes Rebellentum in der Täuferbewegung immer wieder mit. Daß aber auch im Verhalten sogenannter „friedlicher" Täufergruppen objektive latente Obrigkeitsfeindschaft zum Ausdruck kam, das soll im zweiten Teil der Studie gezeigt werden.

[218] Quellen Hessen, Nr 28 C, S. 65 ff.
[219] Ebenda, S. 67.

## II. DER TÄUFERISCHE PAZIFISMUS

### *1. Gemeindebildung und Obrigkeiten*

Nicht die Wiedertaufe, oder besser die Spättaufe, sondern der Zusammenschluß zu Sondergemeinden außerhalb der Großkirchen war der bestimmende äußere Grundzug des Täufertums. Hiervon können alle übrigen Verhaltensnormen der Gläubigen abgeleitet werden. Mit vollem Recht betonte F. Heyer: „Das innerste Wesen des Schwärmertums des 16. Jahrhunderts liegt im Kirchenbegriff begründet."[1] „Jede lebendige Einzelgemeinde nimmt die volle Kirchenhoheit für sich in Anspruch."[2] Es wurde sowohl im Wittenberger als auch im Züricher Bereich vor allem die lutherische und zwinglianische Praxis abgelehnt, von der der alten Kirche ganz zu schweigen. Der „Abschluß" von der Welt und von den neuentstehenden Kirchen diente der Reinerhaltung der Gläubigen. Friedliche oder auf Anwendung von Gewalt gerichtete Folgerungen lagen darin noch nicht vorgebildet. Für den mitteldeutschen Raum verschärfte sich die Absonderungstendenz durch den großen Stimmungsumschwung, der sich in den unteren Volksschichten Luther gegenüber vollzogen hatte.

„Undenkbar, daß 1525 und in den nächsten Jahren ein Holzschnitt- oder Kupferstichporträt Luthers erschienen wäre, das ihn wie zur Zeit des Wormser Reichstags von 1521 darstellte mit einem Heiligenschein oder von der Taube des heiligen Geistes überschwebt", schrieb der bekannte Luther-Forscher Otto Clemen.[3] Der gefeierte Held der großen Jahre der Reformation wich in den Augen des Volkes mehr und mehr dem fernen Theologen und dem Kirchenmanne.

Im Bauernkrieg war schrecklich jener Irrtum offenbar geworden, der so viele Lutherverehrer im Hochgefühl der großen Umwälzungen getäuscht hatte: Luther war in Wirklichkeit ein anderer als der, den man sich wünschte. Nicht, daß er sich zum Fürstenknecht erniedrigt hätte, wie es Zeitgenossen verzweiflungsvoll hervorstießen. Luther

[1] Der Kirchenbegriff der Schwärmer. (= SVRG, Nr 166, 1939), S. 3.
[2] Ebenda, S. 5.
[3] Die lutherische Reformation und der Buchdruck. (= SVRG, Nr 167, 1939), S. 9.

blieb der von religiösen, politischen, wirtschaftlichen und sozialen Ambitionen des oberen Stadtbürgertums geprägte Theologe, das im allgemeinen keine Fürstenfeindschaft kannte, und verkündete das Wort Gottes weiter, wie er es verstand. Aber er predigte in einer Zeit, in der viele lieber eine Verbindung des geistlichen und kirchlichen Reformators mit dem sozialen gesehen hätten. Freilich wurde Luther durch die Praxis auch in der Modifizierung seiner Lehren nach „oben hin" geschmeidiger und anpassungsfähiger – wer wollte es leugnen.[4] Eine grundlegende Neueinstellung aber trat nach dem Jahre 1520, das man so recht als das Geburtsjahr der Reformation bezeichnen kann, nicht ein. Die ansteigende Welle der Klassenkämpfe verschob jedoch Luthers gesellschaftliche Position relativ nach „rechts".

Hatte er bis zu den Jahren 1521 und 1522 die Rolle des sich ständig steigernden, angreifenden Verkünders seines Evangeliums innegehabt, so verlief das weitere Leben vorwiegend im Zeichen der Verteidigung. Die ersten Zusammenstöße in Wittenberg mit den Bilderstürmern wurden Auftakt zu unablässigen Kämpfen gegen alle weitertreibenden Richtungen der Reformation.[5] Dabei blieb es bekanntlich nicht. Er mußte gegen allzu nachgebende Diplomatie seiner eigenen Mitarbeiter einschreiten, gegen die weltoffene Humanität erasmischer Klugheit und auch schon gegen die „kleinen Luther" innerhalb der neuen Geistlichkeit. Denn Luther sollte nicht mit der späteren Orthodoxie gleichgesetzt werden, die erst das Resultat zu-

[4] R. H. Bainton, Hier stehe ich. Das Leben Martin Luthers. Aus dem Amerikanischen übersetzt von H. Dörries. (1952). „Hinsichtlich seiner Staatslehre muß man sich gegenwärtig halten, daß Luther an Politik nicht vornehmlich interessiert war; aber in seiner Lage konnte er sie nicht umgehen. Bestimmte Geschehnisse bedrängten ihn, und er nahm rasch dazu Stellung." (S. 202.)

[5] Nach Luthers Auffassungen stellten die Schwärmer Werkzeuge des Teufels dar, der dem von ihm wiederentdeckten ursprünglichen Evangelium den Weg verlegen will. In dieser Endzeit, in der Luther sich wähnte, treten alle Masken des Teufels noch einmal gemeinsam in Erscheinung, die die Christenheit in ihrer Geschichte nacheinander bedroht haben. Die Einteilung der Geschichte in drei Perioden ist am Teufelsgedanken orientiert. Vgl. H. Obendiek, Der Teufel bei Martin Luther. (= Furchestudien 4, 1931), S. 253. Vgl. auch Hinrichs, a. a. O., S. 152: „Die Weltgeschichte wird zu einem Geschehen, in dem es um den Kampf des ‚heiligen Gotteswortes' mit dem Teufel geht, . . ." Luthers Bemerkungen zum Teufel siehe WA 58, Register, S. 140, 141.

künftiger territorialer Vergewaltigung des Protestantismus war.[6] Zwischen ihm und der voll ausgebildeten Landeskirchlichkeit besteht wohl eine ähnliche Relation wie zwischen Calvin und späteren Spielarten des Calvinismus.

Äußerungen und Verhaltensnormen besonders stark vom Chiliasmus und vom Bauernkrieg inspirierter mitteldeutscher Täufergruppen hatten wir kennengelernt. Wo diese Aspekte zurücktraten, also vorwiegend in den Kreisen, die als „eigentliches Täufertum" von der mennonitischen Geschichtsschreibung in Anspruch genommen werden, begründete man die Gegnerschaft zur Kirche häufig mit der Enttäuschung über die geringen Erfolge des Luthertums bei der Erziehung der Menschen zum wahrhaft christlichen Leben. Das praktische Tun charakterisierte die Täufer ohnehin weit besser als ihre unterschiedliche und unsystematische Dogmatik.[7]

Die lutherischen Prädikanten wurden der Heuchelei bezichtigt, weil ihre Predigt die Mächtigen der Welt nicht im mindesten zu berühren und zur Besserung zu veranlassen schien. Aus der Praxis heraus erwuchsen Zweifel, ob Luther und seine Freunde wirklich die wahre Lehre verkündeten. Irrten sie sich, oder waren auch sie zu sehr mit der Welt verwachsen, daß sie ihr mehr folgten als Christo?

Hans Hut äußerte seine Enttäuschung über das Luthertum, die ihn zur Wiedertaufe getrieben habe. „... und sonderlich dieweil er gesehen, das kain pesserung vom predigen zu Witemberg welt komen, ..."[8] Im „Christlichen Unterricht ..." führte er aus: „Dennoch prediget ainer wider den andern und volgt aus irer leer kaine beßrung, und si selbs bessern sich nit. Ursach: Es fälet inen am urtl, die überkombt man im leiden und armuet, dardurch man der welt ledig und gelassen wirt und eingeleibt dem körper Christi, in welchem aller verstand geoffenbaret wirt."[9] Margarete Gompels aus Allendorf bemerkte am 9. Oktober 1533 auf die Frage, weshalb sie den Gottesdienst nicht besuche: „Sie sehe ... kein besserung nicht, so kunde sie selbs lesen,

[6] Bainton, a.a.O., S.268: „Luther hatte, ohne es zu wissen, den Weg eingeschlagen, der zur Landeskirche unter fürstlicher Autorität führen sollte."

[7] Ernst Troeltsch bemerkte, daß die rein dogmatisch begründeten Sondergruppen selten seien, „und auch die pantheistisch-philosophischen Sekten des Mittelalters laufen fast ununterscheidbar in die Sekte im praktisch-religiösen Sinne über". Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. (1912), S. 371.

[8] Huts Urgicht vom 16. September 1527. Chr. Meyer, S. 223.

[9] Quellen XX, S. 32.

darumb blieb sie doheime."[10] Curt Schenk hielt von den lutherischen Pfarrern nichts, „dan der pfarher sei der grost und der vornehmst, dan er gelebe selbst des wochers"[11]. Einer „welcher umb guts lebens wyllen predig, darumb das er davon gut tag hab, der sei ein bauchprediger"[12]. Hans Schumacher will erst bewiesen haben, daß die kirchliche Gemeinde christlich und recht sei.[13]

Aus den Verhören der Täufer zu Sorga spricht gleichfalls Ablehnung der lutherischen Prediger. Hans Koch hat wohl in der Predigt seines Pfarrers nichts gehört, was ihm mißfiele, er meidet aber die Predigt, weil Gott vor den Schriftgelehrten gewarnt habe.[14] So tritt auch hier im Hessischen wieder die gleiche Bezeichnung auf, mit der Müntzer und seine Anhänger die Wittenberger Theologen zu charakterisieren pflegten, die keine Verbindung zu den Sorgen und Nöten des armen Volkes besäßen und die den Weg zu ihm auch nicht suchen wollten.

„Der her hab im anzeigt, alle menschen sollen von gott gelert werden und nit uf die menschen sehen", lautete die Aussage eines Uttenreuther Täufers vom 25. Mai 1531.[15] Eine andere Bemerkung aus dem gleichen Kreise vom Juni 1531 besagte: „Gott hab geredt durch seinen gaist, ee wann die schrift gewesen sei, darumb so halt er mer von dem gaist, dan von der schrift, ..."[16] Mit der Ablehnung der Schrift als Offenbarungsquelle verbunden war fast immer eine Minderbewertung ihrer offiziellen Interpreten.

Ganz müntzerisch klingt ein Bekenntnis, wonach die Armen viel eher für das Verständnis des Wortes Gottes geeignet seien als die Reichen, das Julius Lober von Zürich am 12. Mai 1531 machte. „Dan Christus hab die geheimnus den hochgelerten und weltweisen verporgen und den armen, unmundigen, unverstendigen gegeben und geoffenbart, wie dan Petrus und ander apostel gewesen seien."[17]

Auch Plate und Grete, seine Frau, sind gegen die lutherischen Prediger eingestellt. Sie „predigen in iren Nutz"[18]. Ähnlich äußerten sich Baumgart und seine Frau Herda. Sie gehen nicht zur lutherischen

[10] Quellen Hessen, Nr 30, S. 74.
[11] Ebenda, S. 75.
[12] Huts Urgicht vom 4. November 1527. Chr. Meyer, S. 234.
[13] Quellen Hessen, S. 76.
[14] Ebenda, Nr 28 C, S. 65.
[15] Quellen XVI, Nr 278, S. 254.
[16] Ebenda, Nr 298, S. 285.
[17] Ebenda, Nr 267, S. 244. Vgl. auch Hege, Art. „Lober", (= ML III), S. 675 ff.
[18] Quellen Hessen, Nr 28 C, S. 65.

Predigt, „dan ir predigt sei nicht us got, dan sie wollen in kein predige geen, da die werk nach irem bedunken nicht nachvolgen“[19]. Nach Hermann Stalpf „besser sich nimands an der predige“[20]. Adam Angersbach hat „bis daher wenig guts gesehen, das von der Lutherische pfaffen predigen komme, dan alles ergernus, freiheit, buberei, und sei boser und erger dan underm bapstum, ...“[21].

Selbst Angehörige einer betont friedlichen Täuferrichtung, wie sie im südlichen Harzgebiet vorgefunden wurde, verhehlten ihre Abneigung gegen die Pfaffen nicht. Georg Köhler sagte in Sangerhausen am 4. September 1535 aus: „Szo befinde man, das dy pfaffen gemeynichlich alle hurn und seuffer sintth dy argernisse geben, dy god noch weniger haben woltth.“[22]

Die Ablehnung der neuen Prediger war allen Täuferrichtungen gemeinsam, den pazifistischen wie auch den radikalen. Zu letzteren gehörte bekanntlich Thomas Spiegel von Ostheim. Er gab im Februar 1527 zu Protokoll: „... der teufel sei bei den pfaffen, konnen den von ine selbst nit treiben.“[23] Diese Pfaffen werden „gestaint“ werden[24], wonach das Ende der Welt hereinbrechen wird.

Mißachtung erfuhren die lutherischen Prediger auch beim Verhör von in Marburg gefangenen Täufern. Sie waren nicht zur Predigt gegangen, weil „die prediger nicht gottes wort leren, wie inen das Christus bevolhen habe. Zudem nemen sie besoldung darumb, wilchs nicht sein soll, darumb sich auch us irem predigen niemants besser. So halten sie auch in der gemein den christlichen ban nicht, sondern lassen jederman zugehen in die kirche und predige, er sei sinthaftig oder nit.“[25] Hierbei wird die alte urwüchsig-instinktive Ablehnung der Geistlichkeit bereits vom dogmatischen Rahmen eines späteren Mennonitentums eingefangen.

[19] Ebenda, S. 68.
[20] Ebenda.
[21] Wappler, Nr 40 b, S. 328.
[22] Jacobs, Nr 3, S. 502.
[23] Wappler, Nr 1 b, S. 230.
[24] Ebenda.
[25] Quellen Hessen, Nr 46 C, S. 97. Hier, wie auch anderswo, konnten sich die Täufer auf die Bergpredigt berufen. Dort wurde vor den Lügenpropheten gewarnt, die in Schafskleidern kommen, inwendig aber räuberische Wölfe sind. Matth. 7, 15. Auf die Frage nach den Kriterien eines guten Seelsorgers gibt die Bergpredigt die Antwort, daß man sie an ihren Früchten erkennen könne. Matth. 7, 16 f.

Im Protestantismus erfolgt die Lossprechung des Sünders von Gott auf Grund der Verdienste Christi. Der Geistliche muß in erster Linie den Glauben im Menschen erwecken, das Weitere bleibt der Gnade Gottes überlassen. „Daher ist das eigentümliche Zurücktreten der Sittenlehre in der Predigt und Lehre des Luthertums zu erklären."[26]

Das Täufertum betonte die Nachfolge Christi und unterstrich den sittlichen Wandel. Die Standpunkte heben sich in folgendem Liede unmißverständlich ab:

„Yes", says the world, „there is no need
That I with Christ should languish.
He died for me and by his deed
He saved me from this anguish.
He paid for me, this faith can see.
Nought else need be." ...
O brother mine, it is noch so fine.
The devil said this to thee.[27]

Der reformatorische Weg führte deshalb nicht zu Seligkeit, weil keine Besserung im Verhalten der Menschen sichtbar wurde. So mußte jetzt die Bibel direkt und ohne Vermittlung durch gelehrte Geistliche befragt werden. Hatten chiliastische Gruppen vielfach Altes Testament und Apokalypse zur Untermauerung ihrer Ansichten bevorzugt, so hielten sich die friedlichen vornehmlich an das Neue Testament.[28] Ängstlich klammerten sie sich an die Herrenworte in der Bergpredigt und versuchten, ihr praktisches Verhalten dem Vorbild der apostolischen Gemeinde anzupassen.

Die alte Kirche nannte sich die sichtbare Gemeinschaft der in Christo Erlösten, die durch das gleiche Bekenntnis und durch die Teilnahme an den Sakramenten vereinigt sind. Die Heilserlangung wird in ihr an die Vermittlerschaft durch geweihte Priester geknüpft. Es braucht nicht hervorgehoben zu werden, welch gewaltigen Machtfaktor in den Klassenkämpfen des Mittelalters Hierarchie und Lehre darstellten. In den vier Prädikaten der alten Kirche „una", „sancta", „catholica" und „apostolica" steckten Anspruch und Programm.

[26] W. Fellmann, Art. „Gute Werke", (= ML II), S. 212.

[27] R. H. Bainton, The Reformation of the Sixteenth Century. (1953), S. 96.

[28] Vgl. Leonhard Schiemer, Erstlich ein Epistl an die gemain zu Rottenburg ... (= Quellen XX), S. 45: „Wann ir leeset so lest am maisten im neuen testament und die psalmen ... Man finds im neuen testament alles."

Hierarchie und Sakramentslehre standen in erster Linie im Zielpunkt der Angriffe Luthers. „Das Erlebnis, ‚daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben' (Röm. 3, 28), wird zum Materialprinzip (sola fide); der Grundsatz, daß in Sachen des Glaubens und der Lehre die Bibel die einzige Richtschnur sein soll, zum Formalprinzip (sola canonica scriptura) der evangelischen Kirche."[29] Ein Gemeindebegriff war damit nicht gegeben. Dieser erwuchs aus der Praxis. Luther stand innerlich der Gemeinde der Gläubigen nahe und ging nur zögernd an den Auf- und Ausbau einer sichtbaren Kirche heran.[30] Sein Kirchenbegriff blieb deshalb doppelgleisig. Die wahre Kirche ist die freie, unsichtbare Gemeinschaft der im Glauben und in der Liebe verbundenen Christgläubigen. Sie existiert im Rahmen der Institution der äußeren sichtbaren Kirche.[31] Diese äußere Kirche umfaßt auch Unchristen, die ohne das Schwert der Obrigkeiten nicht zu regieren sind und die nach Luthers Auffassung auch in späteren Zeiten immer die Mehrheit aller Menschen ausmachen werden. Deshalb übertrug Luther den Obrigkeiten den Schutz der Institution der Kirche, die allerdings auf die innere unsichtbare Kirche keinen Einfluß haben sollten. Die Obrigkeit ist von Gott geschaffen und eingesetzt. Deshalb muß auch einer schlechten Obrigkeit gehorcht werden.[32]

[29] E. Händiges, Art. „Gemeinde", (= ML II), S. 51.

[30] In der Vorrede zur Deutschen Messe 1526 warnte er direkt vor einer unnötigen Übernahme der Wittenberger Gottesdienstordnung. „Denn summa, wyr stellen solche ordnunge gar nicht vmb der willen, die bereyt christen sind; denn die bedurffen der dinge keyns, vmb wilcher willen man auch nicht lebt, ..." WA 19, 73. „Aller meyst aber geschichts vmb der eynfeltigen vnd des jungen volcks willen, ..." Ebenda. Vgl. auch Heyer, a. a. O., S. 32: „Die Reformatoren haben eine schlichte Begründung für den Aufbau einer sichtbaren Kirche in dieser Welt. Gott erschließt sich den Menschen nirgends anders als im biblischen Wort und im Sakrament. Wenn Gott in der Welt überhaupt gefunden werden soll, dann bedarf es der irdisch geordneten Austeilung von Wort und Sakrament. Dem dient das öffentliche Predigtamt." Sein Auf- und Ausbau geschah weniger aus religiösen, vielmehr aus organisatorischen Motiven. Damit aber erfolgte zwangsläufig die gesellschaftliche Bindung aus den konkreten Machtverhältnissen heraus.

[31] Vgl. Hinrichs, a. a. O., S. 44.

[32] Luther begründet die Stellung des Menschen zur Obrigkeit mit Röm 13, 1. 2. Hinrichs wies darauf hin, daß Thomas Müntzer die gleichen Bibelverse für seine Haltung zu den Obrigkeiten herangezogen hatte. Die Ge-

Die Täufer hielten sich für die einzigen wahren Christen. Außerhalb ihrer Gemeinde existierte im allgemeinen kein Heil. Vieles, was „in der Welt“ als Lebens- oder Glaubensnorm galt, wurde verworfen. So mußte man auch die Kirche zurückweisen, die Christen und Unchristen miteinander vereinte. Sie stimmten der Vermischung von Geistlichem und Weltlichem nicht zu, wie es die reformatorische Praxis mit sich brachte. Klare Trennung von Kirche und Staat wurde bei den meisten Gruppen unumstößliche Bedingung. Aus der Verbindung von Gottesfürchtigen mit Schlechten konnte nichts Gott Wohlgefälliges entstehen.[33]

Die Obrigkeiten galten nicht als von Gott gesetzt, sondern als Produkte der Sünden der Menschheit, die sich vom apostolischen Leben entfernt hatte. Obrigkeitsfeindschaft war in mehr oder weniger ausgeprägter Weise in jeder Gemeindebildung der damaligen Zeit objektiv enthalten, wenn auch nicht in moderner Form, sondern getönt durch die allgemeine eschatologische Spannung. Die Gegner der Täufer haben den staats- und obrigkeitsfeindlichen Charakter ihrer Lehre und ihres Verhaltens zur damaligen Zeit jedenfalls erkannt.

Heyer kommt zu der Auffassung, daß in der Stellung zum Staate das Schwärmertum (er nimmt den Begriff umfassend und rechnet Franck und Schwenckfeld als „unparteiische Spiritualisten“ hinzu) ganz besonders zerrissen gewesen sei. Er unterscheidet drei verschiedene politische Verhaltensweisen.[34] Eine Gruppe erkennt die reformatorische Staatslehre mit ihrer von Gott eingesetzten Obrigkeit an. Sie nennt er legal und zählt ihr Melchior Hofmann, Hubmaier und Schwenckfeld zu. Eine zweite Gruppe lehnt wohl die obrigkeitlichen Ansprüche ab, duldet aber den Staat neben ihrer Gemeinde. Es sind dies die weltabgeschiedenen stillen Schwärmer. Zur dritten Gruppe der Revo-

horsamspflicht der Christen der Obrigkeit gegenüber besteht bei ihm nur dann, wenn diese „die in Vers 3 und 4 statuierten Aufgaben des Schutzes der Frommen und der Rache an den Gottlosen erfüllt“. Hinrichs, S. 35. Dies zeigt, zu welch unterschiedlichen Auffassungen man bei der Interpretation der gleichen Bibelstelle gelangen konnte, je nachdem, von welcher gesellschaftlichen Position her man sie betrachtete.

33 „Dann wo sich ein Gottsforchtiger zum anderen tut, so wirt Christus leib on underlaß gebesseret. Wo sich aber die gueten zum bößen gesellen, so ist alles geergert, was der guet bauet...“ Jörg Haug, Ein christliche Ordnung... (= Quellen XX), S. 6 f.

34 Zum Folgenden, a. a. O., S. 89 ff.

lutionäre rechnet er Thomas Müntzer und die Wiedertäufer von Münster, die die Rache an den Gottlosen selbst ausüben wollen. Derartig scharfe Klassifikationen sind uns zu stark von der historischen Wirklichkeit abstrahiert. Es wird aus den folgenden Abschnitten deutlich werden, daß in nahezu allen Einzelerscheinungen des Täufertums objektiver Protest gegen bestehende Staats- und Gesellschaftsverhältnisse zutage tritt, wenn das auch den einzelnen Täufern selbst nicht immer bewußt wird.

Die täuferische Gemeinde ist nach Heyer:

1. eine reine Kirche der Auserwählten, abgesondert von den Gottlosen;
2. eine Kirche solcher, die sich heiligen;
3. eine Kirche, die durch Taufzulassung und Zucht und Bannbrauch organisatorisch gesichert ist;
4. eine Kirche, die den Anspruch erhebt, die ganze Welt zu umfassen.[35]

Für diese Gemeinde aber hatte Jesus als konstituierende Momente zwei Bundeszeichen gestiftet, die Taufe (Matth. 28, 18–20) und das Abendmahl (Matth. 26, 26–28).[36]

Diese Gemeinde gab den Täufern Halt und Sicherheit. Sie stellte praktisch eine Art eigenes Staatswesen theokratischen Charakters dar.

Betrachten wir einige Zeugnisse über die Einstellung zu den Obrigkeiten, die man bei aller theoretischen Distanzierung und Negierung im praktischen Leben nun doch nicht ausschalten konnte. Viele Täufer und vor allem die mit ihnen Sympathisierenden werden sich den Forderungen der Behörden und der kirchlichen Organe äußerlich gebeugt und ihre ablehnende Haltung nicht öffentlich zur Schau getragen haben.[37] Nur von einer Minderheit dürfen wir erwarten, daß sie auch vor Gericht ihre Abneigung offen bekundete, wiederum nicht

[35] A. a. O., S. 50. Vgl. F. H. Littell, Spiritualisers, Anabaptists, and the Church. (= MQR Bd 29, 1955), S. 35: „As a matter of fact, at the formative period of ‚sectarian Protestantism' the claim was made by the Anabaptists that their belief and practice was that of the True Church; it was the Establishments, both Roman Catholic and Protestant, which had apostatized."

[36] Vgl. E. Händiges, Art. „Gemeinde", a. a. O., S. 49.

[37] So z. B. in Quellen XVI, Nr 82, S. 79; Nr 200, S. 178; Nr 235, S. 212; Nr 243, S. 220 (hier eingeschränkt); Nr 261, S. 238, S. 240; Nr 342, S. 334, S. 335 u. a.

modern sozial-politisch, sondern unter biblischer Motivierung. Ambrosius Spittelmayr z. B. erkannte an, daß alle Obrigkeit von Gott eingesetzt sei[38], sie sei „aber nit in got pliben, den si hat sich ires gwals übernommen und übernimbt sich noch heut". Er nannte sie „plint und furer der plinten", und gebrauchte damit einen Ausdruck, der sowohl in der Terminologie der Waldenser als auch der Taboriten erscheint.[39] Spittelmayr will die Obrigkeit überflüssig machen, indem er sich bemüht, die Menschen zu rechten Christen zu erziehen. Ist dies geschehen, so bedarf es keiner Obrigkeit mehr, denn es gibt dann keine Bösen, gegen die Obrigkeiten das Schwert erheben müßten. „Die rechten warhaftigen cristen, die im geist und warheit cristen sein ... betierfen kainer obrikait, schwert oder gewalt, den sie tain gern williklich die gerechtikait ... aber die cristen, die nuer mit worten cristen sein, herr, herr, die dierfen zu aller zeit irer obrikait zu irer frumkait, sonst stäch ainer den andern die augen aus; solche frumkait, die zwungen sein mues, gefelt got nicht ..."[40] Es kann bei aller Inaktivität der obrigkeitsfeindliche Zug nicht verleugnet werden.

In einem Bericht der Pfarrer zu Zwingenberg und Darmstadt an den Amtmann zu Auerbach über ein Verhör von Täufern in Osthofen und Eberstadt vom August oder September 1531 heißt es, daß die Verhafteten „die weltlich oberkeit dem teifel geben ..."[41]. Solch offene Stellungnahmen gegen die Obrigkeit blieben bei den eingeschüchterten Verhafteten naturgemäß selten. Viel häufiger wurde die Gehorsamspflicht der Untertanen im zwinglianischen Sinne eingeschränkt.[42] Das geschah z. B. in einer Aussage des Ulrich Hutscher vom Jahre 1531 vor dem Markgrafen Georg, wonach man der Obrigkeit soweit Gehorsam schuldig sei, „sovil wider got nit ist"[43].

Mit der Stellung zur Obrigkeit eng verbunden blieb die Frage, ob ein rechter Christ ein obrigkeitliches Amt bekleiden und beim Rechts-

[38] Ebenda, Nr 56, S. 52.

[39] Vgl. W. Preger, Über das Verhältnis der Taboriten zu den Waldesiern des 14. Jahrhunderts. (= Abh. d. Hist. Classe der Kgl. Bayr. Akademie der Wissenschaften, Bd 18, 1889), S. 61. Desgl. Luk. 6, 39.

[40] Quellen XVI, Nr 56, S. 52.

[41] Quellen Hessen, Nr 16 A, S. 40.

[42] Die Obrigkeit vertritt nach diesem die menschliche Gerechtigkeit, die der göttlichen Gerechtigkeit gegenüber minderwertig ist. „Wagt sie hier den Eingriff, gebietet sie wider die Gewissensnorm des göttlichen Wortes, so hört der Gehorsam gegen die Obrigkeit auf." Köhler, a. a. O., S. 149.

[43] Quellen XVI, Nr 243, S. 220.

streit mit anderen die obrigkeitlichen Gerichte in Anspruch nehmen dürfe; ob er schwören solle, oder ob er den Kriegsdienst zu verweigern gehalten sei. In den sieben Urteilen oder sieben Artikeln, die in weiten Kreisen des oberdeutschen Täufertums als Richtschnur galten, wird jede Zusammenarbeit mit der Obrigkeit konsequent verworfen.[44] Ein Anklageartikel gegen Michael Sattler, der am 21. Mai 1527 grausam hingerichtet wurde, lautete: „Zum neunten: er hat gesagt: Wenn der Türk ins land keme, solt man im kein widerstant tun, und wenn kriegen recht wär, wolt er lieber wider die Christen zihen, dan wider die Türken, welchs doch ein groß ding ist, unsers heiligsten glaubens gröiste feind wider uns zu ziehen."[45]

Sattler antwortete vor seiner Hinrichtung auf diese Artikel und führte aus: „Wen der Türk kompt, sol man kein widerstand tun, dan geschriben stat, du solt nit töten. Wir sollen uns des Türken und anderer unserer verfolger nit erweren, sonder mit strengem gebet gegen Gott anhalten, das er weer und widerstand tu. Das ich aber gesagt hab, wenn kriegen recht were, wolt ich lieber wider die vermeinten christen ziehen, welche die fromen christen verfolgen, fahen und töten, weder wider den türken, ursach: Der Türk ist ein rechter Türk, und weiß vom christlichen glauben nichts, ist ein Türk nach dem fleisch. So wöllent ir christen sein, berümet euch Christi, verfolgen aber die fromen zeugen Christi und seind Türken nach dem geist."[46]

[44] „Brůderliche vereynigung etzlicher Kinder Gottes siben Artickel betreffend." Abgedruckt in „Urkunden zur Geschichte des Bauernkrieges und der Wiedertäufer". Hg. von H. Boehmer. (= Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen, H. 50/51, 1910), S. 27 ff. Auch E. Müller, a. a. O., S. 3 ff. Die sieben Artikel sind von Sattler verfaßt. In ihnen verbot er den Gläubigen jeden Verkehr mit schlechten Christen im bürgerlichen Leben, die Übernahme öffentlicher Ämter, den Gebrauch von Waffen und die Eidesleistung. Sattler beschäftigte sich besonders mit dem Amte des gewählten Hirten der Gemeinde, dem nicht nur die Leitung derselben, sondern auch das Strafen und Bannen zustehe. Vgl. G. Bossert, Art. „Sattler", (= RE XVII), S. 492 f. Die Kontroverse über den Entstehungsort der Artikel – Schlatt am Randen oder Schleitheim im Kanton Schaffenhausen – ist wohl für den letzteren Ort entschieden. Vgl. W. Pletscher, Wo entstand das Bekenntnis von 1527? (= Mennonitische Geschichtsblätter, 5. Jg., 1940), S. 20 f.

[45] Quellen XX, S. 38.

[46] Ebenda, S. 39. Sattlers Prinzipienfestigkeit steht außer Zweifel. Gerade durch sie aber erhält seine Lehre ihren obrigkeitsfeindlichen Charakter.

Im einzelnen weichen die Motivierungen der Täufer für ihre Einstellung zur Obrigkeit stark voneinander ab. Ein Verhör dreier Täufer zu Marburg, wahrscheinlich aus dem Jahre 1536, bringt die zwiespältige Haltung und ihre Unsicherheit zum Ausdruck. Nach Konrad von Grünberg mag ein Christ wohl Obrigkeit sein, dürfe aber nicht töten.[47] Ludwig Löber will beim Aufruf seines Fürsten nicht mit in den Krieg ziehn.[48] Hans Schneider möchte wohl der Obrigkeit gehorsam sein, „wo es nicht wider got ist, Summa: ich wil vorhin wissen, ob sie fuge habe oder nit, ehe dann ich gehorsam were“[49].

Andere zur selben Zeit in Marburg gefangengehaltene Täufer wollen „gehorsam leisten und folgen, sovern sie rechthaben. Dieweil aber des vhiants (Feind) sol verschonet und ime gut getan werden und dan ein oberkeit nicht recht grundige ursach anzeigt, darumb sie kriegen woll, wissten sie nicht zu folgen noch jmand zu wurgen.“[50] Jörg Dorsch bekannte am 27. Juni 1528: „Kein crist krieget noch rechtet ...“[51] Ein am 16. April 1531 verhörter Täufer erklärte: „... der obrigkait tet er kainen aid, dan es sei wider got.“[52]

Im praktischen Verkehr mit den Obrigkeiten folgten die meisten Täufergruppen den Vorschriften der Bergpredigt buchstäblich. Besonders häufig bezogen sie sich auf Matth. 5, 21 f.[53], Matth. 5, 33 f.[54] und Matth. 7, 1[55]. „Ihre Auseinandersetzung mit der bestehenden Gesellschaft ist durchaus radikal und drängt zur wörtlichen Deutung und Anwendung der Bibel als einem Gesetzbuch.“[56] Betrachten wir nun einzelne Riten und Verhaltungsweisen des Täufertums.

47 Quellen Hessen, Nr 45, S. 92.
48 Ebenda, S. 93.
49 Ebenda, S. 94.
50 Ebenda, Nr 46 C, S. 96.
51 Quellen XVI, Nr 138, S. 126.
52 Ebenda, Nr 242, S. 218.
53 „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist: Du sollst nicht töten; wer aber tötet, soll des Gerichts schuldig sein.“
54 Matth. 5, 37: „Eure Rede aber sei: Ja, ja; nein, nein. Was darüber ist, ist vom Übel.“ Mit der Verwerfung des Eides negierten die Täufer ein wichtiges Beweismittel innerhalb der damaligen Rechtspflege. Auch dies ist ein Zug der Ablehnung der bestehenden Gesellschaft.
55 „Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet. Denn mit welcherlei Gericht ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden; und mit welchem Maß ihr messet, wird euch gemessen werden.“
56 Correll, a. a. O., S. 8.

## *2. Die Spättaufe*

Die Spättaufe war kein Ritus des 16. Jh. Sie trat besonders bei den Böhmischen Brüdern in Erscheinung.[57] In der alten Kirche galt die Taufe als erstes Sakrament. Nach der Überlieferung ist sie von Christus eingesetzt und eine Vorbedingung für den Eintritt in das messianische Reich.[58] Die Taufe bewirkte Nachlassung aller Sünden, besonders Nachlassung der Erbsünde. Sie macht den Getauften zu einem Kinde der wahren Kirche.

Die Notwendigkeit der Kindertaufe läßt sich aus der Bibel nicht schlüssig beweisen.[59] Sie wurde aber als Analogie zur Beschneidung für berechtigt erklärt.[60] Die Frage nach der Notwendigkeit der Kindertaufe ist innerhalb der alten Kirche kaum jemals Gegenstand ernsthafter Auseinandersetzungen gewesen. Die Kulthandlung, die aus dem vorchristlichen Orient stammt, erhielt durch sie eine eindeutige gesellschaftliche Bestimmung. Die katholische Kirche nahm mit dem Taufakt den neuen Erdenbürger von vornherein in ihre Reihen auf und band ihn damit ideologisch an seinen Platz in der durch sie mitgeformten Gesellschaftsordnung. Sie verpflichtete ihn bereits im unmündigen Alter zur späteren Anerkennung der kirchlichen und damit der obrigkeitlichen Stellung. Diese geistliche Bindung an die magische Wirkung der das ganze Leben umrahmenden Sakramente lähmte das Denken und Handeln des Menschen; denn außerhalb der Kirche drohte ewige Verdammnis für die Abtrünnigen, die mit ketzerischer Ablehnung der geistlichen Gebote zugleich dem gesamten Herrschaftsapparat entgegentraten.

Als Luther die heilsvermittelnde Rolle des geweihten Priesters zunichte machte und durch weitgehende Zerstörung der Sakramentsauf-

[57] Die Kindertaufe galt hier nur als vorläufige Aufnahme in die Gemeinde. Endgültig geschah diese erst im Alter von 12 Jahren. Bei Proselyten vollzog man die Erwachsenentaufe beim Eintritt in die Sekte aus Protest gegen die alte Kirche. Wegen der Ereignisse von Münster wurde sie 1534 abgeschafft. Vgl. J. Müller, Die Gemeindeverfassung der Böhmischen Brüder in ihren Grundzügen. (= Monatshefte der Comeniusgesellschaft, Bd 5, 1896).

[58] Vgl. Art. „Taufe" I bis III von P. Feine, F. Kattenbusch und Drews. (= RE XIX), S. 396 ff.

[59] In Matth. 28, 19; Apg. 2, 38; 8, 16; 8, 38; 10, 48; 16, 15 und 33; 18, 8; 22, 16; Cor. 1, 16 ist überall nur von der Taufe Erwachsener die Rede.

[60] Vgl. Luk. 1, 59; 2, 21; Apg. 21, 21.

fassung die strenge Aufsicht der Kirche über die Menschen verminderte, schien sich für diese ein freieres Verhältnis zur neuen Institution anzubahnen.

Ursprünglich bot der Taufakt für Luther keine sonderliche Problematik. 1519 schrieb er „Ein Sermon von dem heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe“[61], in dem er die Verpflichtung aus der Taufe für das ganze Leben betonte. Sie darf dem Menschen nicht falsche Sicherheit bieten, denn der Getaufte lebt weiterhin im sündlichen Fleisch. Im Sermon sah sich Luther noch nicht genötigt, speziell die Kindertaufe zu begründen. In „De captivitate babylonica ecclesiae“[62] von 1520 ging er im Abschnitt „De sacramento baptismi“ näher auf diesen Punkt ein. Glaube ist bei den Kindern wohl nicht vorhanden. Der Glaube der Paten aber gleicht dem Gebet, so daß das Wort Gottes auf das Kind einwirken kann. Die Taufe ist eine Gabe Gottes, und die Kinder sind wegen ihrer vollen Passivität gerade die rechten Objekte für ihren Empfang.[63]

Köhler sprach die lutherischen Formulierungen als theologisch unbefriedigend an.[64] Sein religiöses Interesse lag in der Lösung des Sakraments vom menschlichen Belieben, in der Herausarbeitung der reinen Objektivität der Gnadenerweckung Gottes.[65]

Weshalb aber wurde dazu der gewundene Umweg über die rechte Rezeptivität des Kindleins beschritten, der den Taufakt als opus operatum und Magie katholischer Art erscheinen ließ?[66] War dies nicht unnötig, vor allem, weil Luthers Abendmahlslehre eine völlig andere Richtung einschlug und hierbei die Wirksamkeit des Sakraments vom Glauben des Empfangenden abhängig machte? Er konnte hier den individuellen Glauben nicht gebrauchen, der ihn zwangsläufig zur Spättaufe geführt hätte. Der theologische Denker stieß wohl mit der gesellschaftlichen Praxis zusammen, denn die Taufe verknüpft die Kirche mit der Gesellschaft. R. H. Bainton nannte sie

[61] WA 2, 724 ff.

[62] WA 6, 526 ff.

[63] Vgl. W. Köhler, Art. „Luther“, Abs. 2: „Luthers Begründung von Kindertaufe und Kinderglauben“, (= ML II), S. 704. Hier auch die von Luther herangezogenen Bibelstellen. Vgl. auch ders., Huldrych Zwingli. (²1954), S. 153: „Für Luther war mit und im Wasser eine Kraft Gottes, die die Kinder von der Erbsünde rein machte.“

[64] Köhler, Art. „Luther“, a. a. O., S. 704.

[65] Ebenda.

[66] Vgl. ebenda.

das „soziologische“ Sakrament.[67] Hier scheint Luther dem einsetzenden obrigkeitlichen Organisationswillen den Vorrang vor theologischer Konsequenz eingeräumt zu haben. Mit Hilfe seiner Tauflehre war es den zum Schutze der äußeren Kirche aufgerufenen Obrigkeiten auch vom dogmatischen Standpunkt her möglich, ihren Einfluß geltend zu machen. Diese Tauflehre schuf praktisch erneut eine gesetzliche Bindung für den Täufling, sie bot theologische Hilfestellung zur Organisierung der Gemeinde im obrigkeitlichen Sinne. Die Taufe stellte einen Rechtsakt dar für die Ansprüche der Landeskirche, in die der Mensch nun wieder, wie schon in die alte Kirche, hineingeboren wurde.

Auf ähnliche Schwierigkeiten stieß Zwingli. Auch er scheint seine Tauftheorie weitgehend unter kirchenpolitischen Gesichtspunkten korrigiert zu haben. Hatte er anfangs der Kindertaufe skeptisch gegenübergestanden[68], so revidierte er seine Ansichten wohl im Hinblick auf die Täufer, die den obrigkeitlichen Einflüssen in der Kirche entgegentraten. Die praktische Weiterführung der Reformation ging, wie auch in Kursachsen, stets unter Berücksichtigung dieser täuferischen Opposition vor sich.

Ende Mai 1526 wurde in Zürich das Tauf- und Eheregister eingeführt[69], um den Familienstand überwachen zu können, nachdem das Zwinglianische Ehegesetz vom 10. Mai 1525 es zur Pflicht gemacht hatte, die Ehe in der Kirche einsegnen zu lassen[70]. Auch dies war ein Schlag gegen die Täufer, die dazu übergingen, die Eheschließungen innerhalb ihrer Gemeinden durchzuführen. 1529 wurde der obligatorische Kirchenbesuch erzwungen[71], den die Täufer nach Kräften vermieden. Der Besuch des Gottesdienstes galt bezeichnenderweise als Gehorsamspflicht gegenüber dem Rate von Zürich. Die straffere Zü-

[67] A. a. O., S. 116.

[68] In seiner Schrift „Von der Taufe“ bekannte er: „Denn der Irrtum hat auch mich vor etwas Jahren verführt, daß ich meint, es wäre viel wäger (besser), man taufte die Kindli erst, so sie zu gutem Alter kommen wärend.“ Zitiert nach Köhler, Huldrych Zwingli, a. a. O., S. 150.

[69] Ebenda, S. 145. Am 20. Januar 1533 ordnete ganz analog dazu Markgraf Georg für das Ansbachische an, daß Kapläne und Kirchendiener alle Kinder, die zur Taufe gebracht werden, mit ihren Namen, den Namen der Eltern und Taufpaten und dem Tauftag in ein besonderes Buch zu schreiben hätten, das bei jeder Pfarrkirche verwahrt werden solle. Quellen XVI, Nr 348, S. 337.

[70] Köhler, Huldrych Zwingli, a. a. O., S. 125 f.

[71] Ebenda, S. 127.

richer Staatskirchlichkeit konnte noch weniger als die lutherische eine freiwillige Zugehörigkeit zu ihrer Gemeinde sanktionieren. Sie wuchs zwangsläufig zur Dienerin der Obrigkeit, in diesem Falle des Züricher Rats, heran und band den Angehörigen von seiner Geburt an an die „Spielregeln“ dieses Staatswesens.

Die Täufer entkleideten die Taufe ihres sakramentalen Charakters. Sie sicherten mit ihr faktisch die Reinerhaltung der Gemeinde; denn getauft wurde nur derjenige, der sich durch Buße und Unterwerfung bewußt zu den Lebensnormen der Gemeinde und ihrer Gewalt bekannte. Indem die Täufer die von den Obrigkeiten und ihren kirchlichen Organen angestrebte ideologische Fesselung verwarfen, wird die Spättaufe objektiv zum gesellschaftskritischen Selektionsprinzip, mochte sie auch noch so biblizistisch begründet sein. Hinter dem äußeren Ritus verbarg sich jene latente staatsnegierende Grundstimmung der Reformationsgegner.

Die Taufe selbst galt bei den meisten Täuferaposteln als Symbol; der Akt wurde aus Gehorsam gegenüber dem Herrenwort vollzogen. Es mischten sich im Denken der einfachen Menschen aber Vorstellungen hinein, die jenen geistlichen Ritus stark verweltlichten. Eine naive, den anti-obrigkeitlichen Charakter aber trefflich kennzeichnende Erklärung gibt die Wiedertäuferin Katharina zu Uttenreuth in ihrem Verhör aus dem Jahre 1528: „Vor vil jaren hab man niemand tauft, bis er 12 jar alt wurd und sein vernunft het, hab man im furgehalten, ob er sich taufen woll lassen oder ein haid pleiben. Also wern der haiden sovil worden, das die pfaffen beslossen, man solt die kindlein klain taufen, so musten sie cristen pleiben. Dann davor die haiden von den cristen in schlachten uberwunden.“[72]

Die Kindertaufe ist danach menschliche Erfindung zu einem sehr irdischen Zwecke. Bedarf es hierbei noch des Beweises für das Vorhandensein einer untergründigen sozial-politischen Tendenz?

Eine andere originelle Tauftheorie erfahren wir aus dem Bekenntnis Erhard Polrus' oder Pilrausts[73] vom 15. November 1532. Ein Fremder habe ihm vorgelesen, „das drei bepst gewesen sein sollen. Der erst hat Niclaus geheissen, der habe verordent, wann die kinder zwolf jar olt sein, sollen sie getauft werden, dach solle es in irer wahl stehen, ob sie sich zu Christo kehren oder also ungetauft bleiben

[72] Quellen XVI, Nr 82, S. 91.
[73] Über ihn vgl. Wappler, S. 93–97.

wollen. Der ander bapst habe bestetiget, man solle alleine die schwachen und, die do sterben wollen, teufen. Der dritte bapst habe gesaget, was die starken sollen entgelten, man solle sie alle teufen. Das ist bißher also gehalten."[74] So beginnt die Spättaufe in der Bewegung allmählich eine ähnliche Rolle zu spielen, wie ehedem der Kelch als Symbol der Hussitenbewegung.[75]

Hans Hut fordert in „Von dem geheimnus der tauf ..." strikte Beachtung der Taufe nach dem Herrenwort „Zum ersten spricht Christus, geet hin in die ganz welt, predigt das evangelion aller creatur. Zum andern sagt er, wer glaubt, zum tritten, und wirt getauft, der wirt selig. Dise ordnung mueß gehalten werden ..."[76] Die Taufe ist für ihn ein Symbol, ein Zeichen „zue einem bund der verwilligung vor ainer christlichen gmain, die den bunt von Got empfangen haben, und im namen Gottes, die in widerumb macht und gewalt hat auszutailen allen denen, die es von herzen begerten, do der herr spricht, was ir werdt binden auf erden, sol auch im himel gebunden sein"[77]. Hier wird deutlich, daß die Taufe als Symbol betrachtet und auf die Gemeinde bezogen ist, der Hut die volle Löse- und Bindegewalt zuspricht, wie die katholische Kirche dem Papst. Hut unterscheidet Zeichen und Wesen der Taufe und betrachtet das Wesen als Kampf mit der Sünde, dieselbe das ganze Leben hindurch zu töten.[78] „Aber die ertícht kindertauf ist nit allein unnot, sondern auch der allergröst verhinderung der warheit."[79] In einer Vernehmung führte er über die Taufe aus: „Danach uber das hab got das wasser zu ainem zaichen des vorigen bunds geben, damit sich ainer anzaig und bekenne, das er also leben wolle, in rechter gehorsam gegen got und allen christen und ain solchen wandel fueren, das er unsträflich sei. Und welcher übertritt, nit recht lebt, wider got und die liebe handelt, darumb sollen in die anderen mit worten strafen."[80]

Zur Taufe wird erst nach einem ganz persönlichen, individuellen Bekenntnis, sich der von Gott autorisierten Gemeinschaft, dem wahren

[74] Wappler, Nr 42 c, S. 347.
[75] „Der Kampf gegen die Kindertaufe, die beharrliche Forderung der Taufe auf den Glauben, kam aber revolutionärem Eingriff in das Untertänigkeitsverhältnis gleich." Correll, a. a. O., S. 33.
[76] Quellen XX, S. 15.
[77] Ebenda, S. 20.
[78] Vgl. ebenda, S. 25.
[79] Ebenda, S. 28.
[80] Quellen XVI, Nr 51, S. 43.

Leibe Christi, zu unterwerfen, zugelassen. Im Gegensatz zur lutherischen Passivität rückt das Bewußtheitsmoment in den Vordergrund. Ähnlich drückte es Ambrosius Spittelmayr aus: „Die verpintnus aber und bruederschaft, die wir untereinander halten, damit wir uns miteinander verpflichten, ist nichts anders, den das wir, wo wir peieinander sein, bruederliche straf halten wollen, wo ainer den andern irrunt siecht und befint ...“[81]

Nicht der Erlösungsgedanke wird durch die Spättaufe angesprochen, sondern die Symbolik und allenfalls der Erziehungsgedanke. Bei Riten und Einsetzungsworten konnte Großzügigkeit walten, weil der Taufe eben keine sakramentale Bedeutung beigemessen wurde. So bleibt es fraglich, ob bei der Masse der einfachen Täufer immer vom geistigen Durchdringen der Lehre oder gar vom Erfassen gesprochen werden kann. Vielfach scheinen die Täufer mechanisch vom Prediger eingelernte Sätze wiederzugeben, wie den, daß einer Taufe das freie Bekenntnis vorausgehen muß.[82]

Die äußeren Formen wandelten sich unter Beibehaltung des Grundsätzlichen. Aus der Urgicht des Jörg Dorsch von Wiebelsheim vom 27. Juni 1528 geht hervor, daß etliche die Zeremonie ein „Zeichen“, etliche „Wiedertaufe“ und etliche ein „Bündnis eines guten Gewissens mit Gott“ nannten.[83] In einem Auszug aus Bekenntnissen von zu Iphofen gefangenen Wiedertäufern vom 9. Februar 1528 unterstellte man behördlicherseits diesen Wandlungen in der äußeren Form eine bewußte Absicht. Vom Wirken Jörgs von Passau wird berichtet: „... damit der gemein unverstendig mann in anfang nit merk, worauf seine falsche meinung gericht und er also sein verfürisch kezerische vergift lere desto eher in die menschen pflanzen moge, heist er sich nit ein taufer, sondern ein einsliesser und sein neue widertauf kein tauf, sondern ein verwilligung und einsliessung under die zucht des vaters ect.“[84] Der obrigkeitliche „Kurzschluß“ ist verständlich. Trotz allem ist die Taufe eine Verpflichtung zur Anerkennung des Vorrangs der Sondergemeinde, die sich schon durch ihre bloße Existenz gegen die obrigkeitlichen Instanzen und deren normative juristische und ethische Gesetzgebung richtete.

[81] Ebenda, Nr 56, S. 48. Ähnlich auch Georg Nespitzers Aussage vom 12. Juli 1530. Ebenda, Nr 206, S. 186 ff.

[82] Siehe z. B. Quellen XVI, Nr 200, S. 175–177.

[83] Ebenda, Nr 138, S. 125. Vgl. 1. Petr. 3, 21.

[84] Ebenda, Nr 108, S. 112.

Bei Thomas Müntzer spielte das Taufzeremoniell hingegen eine andere Rolle. Er wollte die Menschen nicht im abgeschlossenen Kreis einer Sekte erziehen und wandte sich an breiteste Massen. Den Sakramentscharakter der Taufe lehnte Müntzer ebenfalls ab. Er hat die Spättaufe als Prinzip nie gefordert, wollte aber die Taufe erst bei denkfähigen Kindern vornehmen, um bei ihnen eine weihevolle Erinnerung zu erzielen.[85]. Hieraus wird die erzieherische Note besonders deutlich.

### 3. *Die Eucharistie*

Auf die Gemeinde bezogen war auch die Lehre vom Abendmahl.[86] Die Anschauungen vom Abendmahl gestalteten sich innerhalb der alten Kirche von der nachapostolischen Zeit bis ins hohe Mittelalter hinein sehr mannigfaltig.[87] Die Transsubstantiationslehre bildete sich langsam heraus und wurde 1215 vom IV. Laterankonzil als Dogma betrachtet, das die Worte „transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem" in das Glaubensbekenntnis aufnahm.[88] Seit dem 12. Jahrhundert bürgerte sich der Brauch des Kelchentzugs ein. Dies und die Magie der Transsubstantiation begründeten ideologisch die Verherrlichung des Priestertums, seine qualitative Sonderung vom Laien im Rahmen des Ordo. Der Priester war imstande, Christum ins Sakrament zu rufen. Er erhob sich zum Vermittler zwischen dem Laien und Gott.

[85] „Seht doch, allerlibsten, wehr es nit besser, das die tauf des jars zwier mit solcher andacht des volks gehalten wurde und den kindern also uberreicht, das sie ein frisch gedechtnuß alle yr lebenlank dran hetten, wie sie sie entpfangen hetten? Das wurde sie von sunden abschrecken. Es wer yn der rechten warheit vil achbarer gehandelt und mehr zu herzen gehen, dan das man es wil auf die gevattern schiben. Ich weis es vorwar und es ist sicher, das kein gevatter aber tote sein lebenlank drauf getraumet hat, wie er sorge trage vor seine paten, ab sie es auch halten, was er gelobt hat. Gleich solchen grunde wie die gevatterschaft hat, also ist auch die frucht." Thomas Müntzer an unbekannte Anhänger in Allstedt nach dem 15. August 1524. Müntzer, Briefwechsel, Nr 72, S. 106.

[86] Biblische Belegstellen: Matth. 26, 26–28; Marc. 14, 22–25; Luk. 22, 19 f.; Joh. 6, 51–57; 1. Kor. 11, 23–25.

[87] Vgl. Loofs, Art. „Abendmahl II", (= RE I), S. 38 ff.

[88] Ebenda, S. 64.

Luther setzte seit 1520 an Stelle der Transsubstantiationslehre den Gedanken der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in den unverwandelten Elementen.[89] Damit vernichtete er wohl die magische Wirkung priesterlicher Tätigkeit, nicht aber das Mysterium und den sakramentalen Charakter der Eucharistie. Luther stand zu tief in altkirchlicher Tradition, um der neuen Kirche alle Heilsfunktionen absprechen zu können.[90]

Die Täufer wiederum verwarfen konsequent den sakramentalen Charakter der Eucharistie. Sie war einmal Zeichen oder Symbol der Erinnerung, sie verpflichtete zum anderen die Gläubigen auf die Nachfolge Jesu. Leib und Leben sollen für die Brüder, also für die Gemeinde, freudig hingegeben werden.[91] Deutlich wird diese strenge Bezogenheit auf die Gemeinschaft im 3. Artikel der Beschlüsse zu Schlatten vom 24. Februar 1527: „In dem Brotbrechen sind wir eins worden und also vereinbart: Alle, die ein Brot brechen wollen zum Gedächtnis des gebrochenen Leibes Christi und alle, die von einem Trank trinken wollen zu einem Gedächtnis des vergossenen Blutes Christi, die sollen vorerst vereinigt sein in einem Leib Christi, das ist in der Gemeinde Gottes, an welcher Christus das Haupt ist, nämlich durch die Taufe."[92] Taufe und Abendmahl sind fest verkettet und sichern die Auslese der Gläubigen. „Denn wie Paulus anzeigt, so können wir nicht auf einmal teilhaftig sein des Herrn Tisch und des Teufels Tisch."[93]

Auf Modifikationen in den Auffassungen einzelner Täuferlehrer soll nicht eingegangen werden. Die ethisch-praktische Seite im Täufertum gewinnt durch die Abendmahlsvorstellung jedenfalls einen neuen Impuls.

Aus der Fülle unserer Quellenstellen seien nur wenige Beispiele herausgestellt. Mitunter verwarfen die Täufer den lutherischen Ge-

89 Ebenda, S. 65. Vgl. WA 6, 349 ff.: Eine Sermon von dem neuen Testament, das ist von der heiligen Messe.

90 Zwingli lehnte den sakramentalen Charakter der Eucharistie völlig ab. Das Abendmahl ist verpflichtendes Erinnerungsmahl. Calvin hielt wohl an der sakramentalen Bedeutung fest; die Anwesenheit Christi hingegen ist nur geistig, wobei dem gläubig Genießenden die Lebenskräfte des Blutes und Leibes Christi zugehen. Vgl. Neff, Art. „Abendmahl", (= ML), S. 7 ff.

91 Vgl. ebenda, S. 8.

92 Ebenda.

93 Ebenda.

brauch des Abendmahls mit Karlstadtschen Argumentationen.[94] Diese Version enthält einen ausgesprochen lehrhaften Zug, mit Hilfe dessen den bildhaft denkenden Menschen der Zeit eine plastische und einprägsame Deutung der Handlung vermittelt wird, die den Unterschied zur lutherischen Auffassung sichtbar machte. Georg Braun gab bei seinem Verhör in Schweinfurt am 10. Februar 1529 eine solche Abendmahlsauffassung wieder. „Item der pfarrherr hab im furgehalten des sacraments halben des altars; er kann ime aber nit mit der schrift anzeigen, das Gott, der allmechtig, das brot gemeint hab, das er seinen jungern gereicht, sonder er halt nit anders, dan das er den leib gemeint, so personlich entgegen gewesen."[95] Eine ähnliche Auffassung vertrat der Täufer Georg Köhler, der am 4. September 1535 in Sangerhausen verhört wurde.[96] „Sagt, godtt hab slecht brotth gbrochn; und do er gsagtth: das isth myn lyb, hab er auff synen lyb gwisetth, das sey der, der vor sye zuvorgebung der sunde leyden wurde, und nich das brotth gnantth, das das seyn lip soltth seyn."[97] Köhler verspottete geradezu den kirchlichen Gebrauch des Abendmahls. „Andersth wen ess der pfaffe auffhebe, so sey under dem brotthe blutth und fleysch, das sinth des pfaffen hende."[98]

Mitunter argumentierten die Täufer sehr anschaulich, daß Christus im Himmel sitze und nicht in einem schlechten Brot sein könne. Ambrosius Spittelmayr erklärte am 22. September 1527, „das er das abentmal Cristi in aller gestalt u. maß, wie es Cristus aufgesetzt hat, halte, u. halt das prot fur lauter prot und der wein lauter wein sei, . . ."[99].

Für die Täufer galt das Abendmahl trotz dogmatischer Unterschiedlichkeiten als Zeichen oder Symbol der Verbundenheit mit Christus und untereinander, wie auch das Sakrament der Taufe zum Zeichen enger Verbindung mit Gott und miteinander umgedeutet wurde. Theoretisch wurde es möglich, himmlische oder irdische Ver-

[94] Karlstadt hatte anfangs die leibliche Gegenwart Christi im Sakrament gelehrt. 1524 verfaßte er 5 Traktate, nach denen Christus bei den Worten „Nehmet, esset; das ist mein Leib" (Matt. 26, 26) auf seinen eigenen Körper gedeutet haben soll.

[95] Wappler, Nr 34, S. 309.

[96] Über ihn Wappler, S. 79, Anm. 1; S. 116, 118, 124, 126, 129 f., 132, 157 f.

[97] Jacobs, Nr 3, S. 503.

[98] Ebenda, S. 502.

[99] Quellen XVI, Nr 45, S. 38.

bundenheit verschieden zu akzentuieren.[100] Der lutherische Gebrauch des Sakraments erkannte immer noch eine indirekte Vermittlerrolle des Geistlichen an, der obrigkeitlich gebunden blieb. Es schaltete sich in die Relation Mensch – Gott eine staatlich gebilligte Instanz ein. Ihr setzten die Täufer ihre unmittelbare Verbundenheit mit Gott entgegen, die durch Zugehörigkeit zum Leib Christi, also zur Gemeinde, gerechtfertigt wurde.

### *4. Der Bann*

Die kollektive Strafgewalt der Täufergemeinden priesen ihre Anhänger immer wieder als einzig christliche Verhaltensweise. Hierin unterschieden sie sich augenscheinlich von den Großkirchen mit deren lascher Kirchenzucht. Der Bann kann in seiner objektiven Bedeutung gleichfalls als Ausleseregulativ für die Sondergemeinde angesprochen werden. Mit seiner Hilfe hielt sich die Gemeinde rein. Der Bann drohte später als kleiner Bann mit Ausschluß vom Abendmahl, als großer Bann mit der Verstossung aus den Reihen der Gläubigen.[101] Matth. 18, 15–17 enthielt die biblische Begründung.[102] Die Gemeinde als Kollektiv ist höchste richterliche und gleichzeitig auch letzte Instanz.[103] Sie ist kontrollierendes und gesetzgebendes Organ für alle diejenigen, die sich durch Annahme der Taufe zur Nachfolge Christi verpflichtet haben.

Der Bann und seine Handhabung bieten bereits zur Frühzeit der Täuferbewegung Gegenstände literarischer Auseinandersetzungen. Schon in dem berühmten Brief, den Conrad Grebel am 5. September 1524 im Auftrag seiner Gesinnungsgenossen an Thomas Müntzer richtete, und von dem man nicht weiß, ob er den Adressaten je

[100] Correll beschreibt den täuferischen Abendmahlsgebrauch mit den Worten: „Das Herrenmahl wiederholen sie als Appell ihrer Liebesgemeinschaft, es dient zur Gelöbniserneuerung in der Nachfolge Christi, nicht zum Empfang sakramentaler Gnade.“ A. a. O., S. 36.

[101] Vgl. Neff, Art. „Bann“, (= ML), S. 115 ff.

[102] „Sündigt aber dein Bruder an dir, so gehe hin und strafe ihn zwischen dir und ihm allein. Hört er dich, so hast du deinen Bruder gewonnen. Hört er dich nicht, so nimm noch einen oder zwei zu dir, auf daß alle Sache bestehe auf zweier oder dreier Zeugen Mund. Hört er die nicht, so sage es der Gemeinde. Hört er die Gemeinde nicht, so halte ihn als einen Heiden oder Zöllner.“

[103] Vgl. 1. Kor. 5, 3–5.

erreichte, ist von seinem Gebrauch die Rede.[104] Hubmaier und die Schweizer hielten an ihm fest, wie auch in besonders scharfer Form Menno Simons.[105]

Heftige Kritik an der duldsamen Einstellung der Großkirchen übte am 12. Mai 1531 Julius Lober aus Zürich. „Sagt weiter, das Luther oder andere kein rechte christliche ordnung furen in dem, das sie in der gemein hurerei, geiz, wucherer, gottslesterer und andre laster gedulden und leiden, das die apostel nit also gefurt, sonder den bann unter inen gehabt; welcher bos tuet, den tut hinaus wie Paulus sagt, welcher aber und abermal vermant wird."[106]

Der Bann bestärkte auch den Glauben an die zukünftige Erwähltheit. Bei Spittelmayr heißt es: „... die gotsäling wern aufersteung haben zum leben, den sie sein hie tot gewest (Rom. 6), ..."[107] Es schwingt hierin die Gewißheit der göttlichen Vergeltung mit, die es ermöglicht, Verfolgungen durch die „Welt" mit Gleichmut zu ertragen. Die Menschen sind geschieden in gläubige und opferbereite Mitglieder der Gemeinde, die sich durch ihr Bemühen, Christo nachzueifern, Anrecht auf Erwähltheit erworben haben, und in Verworfene, die das irdische Leben bevorzugen. „... die gotlosen aber wern ersten zum tod, ..."[108] Maßstäbe für gutes oder schlechtes Verhalten aber setzt die Täufergemeinde nach ihrem Bibelverständnis fest. Darüber urteilte entweder ihre Gesamtheit oder ein von ihr eingesetzter und gewählter Vertreter. „Die Schwärmerhäupter des Anfangs erheben sich selbstmächtig in prophetischer Sicherheit."[109]

Wir wissen, wie jede Wandlung im gesellschaftlichen Geschehen das Bibelwort in andere Beleuchtung tauchte. Die feste täuferische Gewißheit von der Erwählung umhüllte die Verurteilten nicht selten im Angesicht des Todes mit froher Zuversicht. Sie konnte natürlich

[104] „Welcher sich nit besseren, nit glouben wil und dem wort und hendlen Gottes widerstrebt und also verhart, den sol man, nach dem im Christus und sin wort, sin regel geprediget, und er ermanet wirt mit den drien zügen und der gmein, den, sprechend wir uß gotteß wort bericht, sol man nit tötten, sunder ein heiden und zoller achten und sein lassen." Müntzer, Briefwechsel, Nr 69, S. 97.

[105] Vgl. F. C. Peters, The Ban in the Writings of Menno Simons. (= MQR, Bd 29, 1955).

[106] Quellen XVI, Nr 267, S. 244.

[107] Ebenda, Nr 56, S. 50.

[108] Ebenda.

[109] Heyer, a. a. O., S. 80.

auch zum pathetischen Sektenhochmut führen. Für die Gemeinde aber war selbst dies ein Moment der Stärkung, denn die Überzeugung, besser und damit Gott näher zu sein als die „Weltmenschen", schloß sie nach außen fester ab, als es äußere Organisationsformen und feste Regeln hätten tun können.

Mit Stolz stellte man den schlechten lutherischen Prädikanten, die in der Welt standen und sich von weltlichen Interessen leiten ließen, die uneigennützigen eigenen Lehrer entgegen. Mit unverrückbarer Gewißheit konnte Spittelmayr ausrufen: „Hat mich getauft Hans Hut ein warer prophet von got gesant..."[110] Der echte Priester ist von Gott gekennzeichnet. Die Gemeinde als Leib Christi vertraut ihm sein widerrufbares Amt an; denn aus der eschatologischen Spannung heraus braucht sie einen Führer.[111] So äußerten sich auch im Bann-gebrauch die objektive Opposition gegen die neue großkirchliche Ordnung und Mißachtung ihrer ordinierten Diener.

### 5. *Die Gütergemeinschaft*

Wohl nichts hat die Gegner des Täufertums so aufgebracht, wie die Tendenz zur Gütergemeinschaft[112], die sich beim Studium der apostolischen Zeit als anstrebenswert darbot. Von der freiwilligen Liebestätigkeit innerhalb der Gemeinde war freilich weiter Spielraum bis zum organisierten Verbrauch bestimmter Güter, wie später in der Stadt Münster[113], oder bis zu den schriftlichen Wirtschaftsordnungen der Hutterer in Mähren, die planmäßige Kollektivwirtschaft mit gemeinsamer, arbeitsteiliger Produktion zeitweilig zur unabdingbaren Notwendigkeit für einen wahrhaft christlichen Lebenswandel erklärt hatten[114].

[110] Quellen XVI, Nr 56, S. 50.

[111] Vgl. Heyer, S. 71.

[112] Vgl. Neff, Art. „Gütergemeinschaft", (= ML II), S. 201–204.

[113] Aus der Vielzahl der Schriften über das Wiedertäuferreich von Münster: H. Ritschl, Die Kommune der Wiedertäufer in Münster. (1923); H. v. Schubert, Der Kommunismus der Wiedertäufer in Münster und seine Quellen. (1919); K. Kautsky, Vorläufer des neueren Sozialismus. Bd 2, (⁷1923), S. 229 ff.; u. a.

[114] Vgl. J. Loserth, Der Kommunismus der Mährischen Wiedertäufer im 16. und 17. Jahrhundert. (= AÖG, Bd 81, 1894); ders., Art. „Gütergemeinschaft der tirolisch-mährischen Gruppe der Täufer", (=ML II), S. 204–210; L. Müller, Der Kommunismus der mährischen Wiedertäufer. (Diss. 1927);

In der modernen Apologetik werden nur jene Gruppen als Täufer anerkannt – die Hutterischen bilden eine Ausnahme – die nicht über eine gewisse Bereitwilligkeit zur freiwilligen Entäußerung der Güter zugunsten von Notleidenden innerhalb der Gemeinde hinausgelangten. Dies erklärt sich aus der eingewurzelten bürgerlichen Ablehnung jedes geschichtlichen Versuches, der die bestehenden Eigentumsverhältnisse antastete oder auch nur kritisierte.

Freiwillige Hilfsbereitschaft und freiwillige Unterstützung der ärmeren Gemeindeglieder ist als karitativer Grundzug bei den meisten Täufergemeinden zu beobachten, was bereits eine Abschwächung des apostolischen Vorbilds bedeutete.[115] Verband sich die biblische Anregung mit der radikalen Lehre, wonach die Gläubigen selbst die Gottlosen anzugreifen und zu beseitigen hätten, dann mußte die Gütergemeinschaft zur verpflichtenden Norm für die ganze Gesellschaft erklärt werden, was sich praktisch in Angriffen auf das Eigentum, zumindest auf das große, auswirken konnte.

In der Idee geht die Gemeinschaft der Güter für die Herrschenden als staatserhaltendes Prinzip auf Platon zurück; bei ihm zur Gemeinschaft der Frauen und Kinder ausgedehnt.[116] Im christlichen Bereich trat sie, abgesehen von der Jerusalemer Gemeinde, als Forderung im Gnostizismus, real wohl zuerst bei den nordafrikanischen Donatisten in Erscheinung. Schon hier wird hinter den religiösen Argumentationen gegen die verweltlichte Großkirche der sozial-politische Hintergrund durch die Verbindung der Circumcellionen mit dem Donatismus sichtbar.[117] Gütergemeinschaftliche Ansätze tauchten in späteren

R. Friedmann, Economic aspects of early Hutterite life. (= MQR, Bd 30, 1956), S. 259 ff. Ders. lehnte in „The Christian Communism of the Hutterite Brethren". (= ARG 46, H. 2, 1955) soziologische und ökonomische Erklärungen als unzulänglich ab.

115 Vgl. Apg. 2, 44: „Alle aber, die gläubig waren geworden, waren beieinander und hielten alle Dinge gemein. Ihre Güter und Habe verkauften sie und teilten sie aus unter alle, nach dem jedermann not war." Apg. 4, 32: „Die Menge aber der Gläubigen war ein Herz und eine Seele; auch keiner sagte von seinen Gütern, daß sie sein wären, sondern es war ihnen alles gemein."

116 Vgl. Platon, Der Staat. Neu übersetzt von O. Apelt. (= Philosophische Bibliothek, Bd 8, [4]1944), S. 176 und 188.

117 Neff hebt als Grund für die donatistische Gütergemeinschaft „die traurige soziale Not" hervor. Art. „Gütergemeinschaft", (= ML II), S. 201 u. Art. „Donatisten", (= ML), S. 459.

Ketzereien mit verschiedenen Wandlungen auf, bei Bogumilen und Apostolikern grundsätzlich, bei Katharern und Waldensern als Pflicht für alle diejenigen, die nach Vollkommenheit strebten. In nahezu allen Jahrhunderten des Mittelalters suchte man das Leben derer nachzuahmen, die noch mit Jesus in persönlichem Kontakt gestanden hatten. Sie mußten den sichersten Weg zum Heile wissen. Neben dieser biblischen Wurzel wirkte auf die immer wiederkehrenden Versuche nach gütergemeinschaftlicher Ordnung noch ein anderer Aspekt befruchtend ein. Die bäuerliche Wirtschaftsform im Mittelalter war generell nahe mit kollektiver Organisation verwandt, so daß es auch aus nüchternen wirtschaftlichen Erwägungen heraus frühzeitig zur Gründung von genossenschaftlichen Unternehmungen kam.[118]

Die Täufer traten also in eine verbreitete Tradition ein, die zuerst bei den Hutterern in Mähren wirtschaftlich sehr real wirksam wurde.[119] Zu dieser Höhe der Arbeitsorganisation gelangte allerdings keine andere Täufergruppe.

Spittelmayr schilderte das übliche karitative Verhalten innerhalb der Gemeinden in einer schriftlichen Antwort auf ein ihm zugestelltes Interrogatorium. Einer soll dem anderen nichts „vor wöll behalten, sondern alle ding gemain haben, es sei in geistlichen oder zeitlichen gaben . . .“[120]. Nach ihm soll ein Christ nichts zu eigen haben, nicht einmal so viel, da er möcht sein Haupt hinneigen. „. . . nicht das er kain herwerch haben soll oder in ainem walt liegen, äker und wißen nicht haben oder nicht arbeiten, sondern allain im nichts für aigend

118 Ernst Werner verdankt der Verfasser Hinweise, wonach in Italien Bauern bereits im Hochmittelalter Rodungsgemeinschaften gründeten, die echte Gütergemeinschaften darstellten und erst sekundär religiös motiviert wurden. Aus sozialen Erwägungen gründete man in Spanien im 8. und 9. Jahrhundert laikale Doppelklöster, die im Prinzip die Gütergemeinschaft zur Grundlage hatten und von der Kirche verurteilt wurden.

119 Die organisierte Hutterische Handwerksproduktion war imstande, mit ihren guten Qualitäten und den niedrigen Preisen die einfachen Warenproduzenten niederzukonkurrieren. Ihre wirtschaftliche Tüchtigkeit war wohl auch der Hauptgrund dafür, daß mährische Adlige den Täufern nach Möglichkeit Schutz verliehen. Auch G. Bossert wies darauf hin, daß in Württemberg eine Reihe Adelsfamilien die wirtschaftliche Tüchtigkeit und Ehrlichkeit, Fügsamkeit und Wehrlosigkeit der Täufer schätzten. Quellen XIII, S. XI f.

120 Quellen XVI, Nr 56, S. 48.

zueprauchen."[121] An anderer Stelle sagte Spittelmayr aus: „Wann wir zugleich all cristen u. ainig wern in einem glauben und geist, so hetten sie alle guter gleich u. gemein ... Wann wir all cristen wern, so wurden wir all gleich arbeiten u. das prot in dem schweiß unsers angesichts allgleich gewinnen."[122]

Die Aussagen, so unpräzis sie in vielen Fällen auch sind, laufen fast alle darauf hinaus, daß aus eigenen Mitteln ärmeren Gemeindemitgliedern freiwillig mitgeteilt werden soll. Hans Huts Aussage geht dahin: „Er hab nyemandt zu verkauffung seiner gueter beredt, aber gelernet, welcher uberfluss hab, der soll den nottürftigen helffen, haben wol ettlich ecker, weingärten oder anders, die vermögenlich gewest, verkaufft und solche den bruedern, die arm gewesen, mittailt, aber nyemandt derohalben an sondern ort zu ziehen beschiden, oder ainichen anschlag derohalben gemacht."[123]

Mitunter wird hinzugesetzt, daß freiwilliges Mitteilen bei „Zusammenkünften" geschehen solle. Dies würde eine Einschränkung der allgemeinen moralischen Verpflichtung des Gebens auf ganz bestimmte Gelegenheiten bedeuten, etwa nach dem Beispiel der Speisung der 5000.[124] Die Hilfeleistung wäre also zum Symbol verengt worden. Ein solch veräußerlichender Nachahmungstrieb aber berührte die allgemeine Forderung nach freiwilliger Liebestätigkeit innerhalb der Gemeinde nicht.[125] Die Aussage Kurt Meißes aus Frankenhausen vom Jahre 1530, „das einer des andern guter gebrauchen muge als seins eigenthumbs", wird durch den Nachsatz, „wo sie zusamen komen", wieder ihrer radikalen Tendenz beraubt.[126]

Die Freiwilligkeit des Mitteilens von Gütern betonte Julius Lober von Zürich im Verhör am 6. Mai 1531. „Aber sovil die gemein der guter belangt, sagt, das unter inen keiner benotigt werde, sein gut in die gemein zu geben; sie gedenken auch die mit gewalt nit gemein zu machen, sondern welcher guter hat und sieht seine bruder oder schwester benotigt, der sol aus lieb und keinem bezwang helfen und mitteilen."[127] Ulrich Hutscher, der mit Julius Lober verhaftet wurde, machte inhaltlich die gleichen Aussagen: „... das gut soll mit gewalt

121 Ebenda, S. 49.
122 Ebenda, Nr 45, S. 37.
123 Huts Urgicht vom 5. Oktober 1527, Chr. Meyer, S. 231.
124 Matth. 14, 13–21.
125 Vgl. Quellen XVI, Nr 83, S. 95; Nr 242, S. 219; Nr 261, S. 238, S. 240 u. a.
126 Wappler, Nr 37, S. 320.
127 Quellen XVI, Nr 261, S. 238.

nit gemein gemacht werden; es wird auch also durch und unter inen nit gelert, das einer sein gut in die gemein mit betrangnus geben soll, sondern wan er lieb dazu hat und einen sihet not leiden, dem soll er aus lieb und nit betrangnus helfen und mitteilen."[128]

Die Obrigkeiten bezweifelten vielfach diese Freiwilligkeit und vermuteten Zwang und damit verbunden gewaltsame Absichten. Für die große Mehrzahl der Täufer traf das nicht zu. Nach ihrer religiösen Einstellung erhielt eine Handlungsweise moralischen Wert nur dann, wenn sie freiwillig erfolgte. Die Täufer lehnten die niederdrückende Lehre von der Erbsünde[129] ab und erhoben das freiwillige Tun des freien Gläubigen zum Maßstab seiner Bewertung.[130]

Wolfgang Wüst wies in seinem Verhör am 3. Januar 1528 auf diese Freiwilligkeit hin: „... dem menschen ist kein gepot nütz zur seligkeit; allein was er aus freien willen tue, das ist got angenem."[131] An einer anderen Stelle: „Aber von keinem gepot halt er nichs, was der mensch nit aus freien willen tut."[132]

Die Anziehungskraft einer christlichen Liebesgemeinschaft wurde mitunter auch als Propagandamittel ausgenutzt. In einem Bericht aus dem Jahre 1528 erklärte der Frühmesser zu Uttenreuth, Anton Schad, daß Täufer ihn zum Eintritt in ihre Gemeinschaft hatten überreden wollen. Sie sollten dabei ins Feld geführt haben, daß in ihrem Orden niemand Not litte, während man ihm doch jetzt seine Zinsen vorenthalte.[133] Solche plumpe Werbungsmethoden werden sicher höchst selten angewandt worden sein, wenn diese Aussage nicht überhaupt gänzlich erfunden oder arg entstellt ist.

Theoretisch schärfere Forderungen mögen anfangs auch in der Schweiz gestellt worden sein. P. Peachey wies auf verschiedene

[128] Ebenda, S. 240.

[129] L. Müller, Der Kommunismus ..., a. a. O., S. 31 f.: „Die Bedeutungslosigkeit der Erbsünde lehren alle Täufergruppen, ..."

[130] Quellen XVI, Nr 79, S. 73: „Dan die werk mussen den glauben bezeugen; dan wue kein christen werk ist, da sei auch kein christen glaub." L. Müller stellte in ihrer Dissertation, a. a. O., S. 28, für ihren Untersuchungskreis der mährischen Hutterer fest, daß diese in ihren Anschauungen von der Rechtfertigung den mittelalterlichen Vorstellungen näher stehen als den lutherischen.

[131] Quellen XVI, Nr 79, S. 72.

[132] Ebenda, S. 71.

[133] Ebenda, Nr 140, S. 130.

Stellungnahmen zur Gütergemeinschaft hin. Zwingli führte aus: „Item so habind Grebel und Simon mer dann einist mit im gerett und allweg daruff trungen, das alle ding gmein můstind sin.“[134] Der abtrünnige Heini Freis bemerkte: „Darvor, wie er by inen were, hettind sy inn schier überredt, das er sin gůttli sölti verkouffenn und sich sines gwerbs began. Und wers dozemol ir meinung, das alle ding söltind gmein sin und zůsamen gschütt werdenn.“[135]

In Berner Gemeindestatuten heißt es unter Punkt 5 schon erheblich gemäßigter: „Alle brůder und schwester diser gemein soll keiner nütt eigens haben sunder wie die christen zur zit der apostel alle ding gemein hieltend, und in sunderheit ein gmein gůt hinderlegten, da von den armen, nach dem einem yecklichen nott syn wirt, darvon handreiche gescheche und wie zu der zit der apostel keinen brůder lassen mangel han.“[136] Ganz im Sinne Spittelmayrs argumentierte hingegen Heinrich Seiler von Aarau: „Ob alle Güter gmein sin. Lasse nach, das ein christ eigne güttre habe, dermass, wo arm lüt syent, das er ouch mit Inen teile und darhin recht handle, dann er nit mer dann ein schaffner sye.“[137]

P. Peachey kommt für die Schweiz zu dem Schlusse, daß es, „soweit wir unterrichtet sind, über eine Armenkasse der Gemeinde hinaus zu keinen Ansätzen von Gütergemeinschaft gekommen ist“[138]. Die im Streben nach Anpassung an die apostolische Gemeinschaft auftauchende sozialpolitische Komponente wurde wohl durch die allgemeine ökonomische Tendenz zurückgedrängt, die zum modernen Privateigentum führte. Die Hutterer waren deshalb erfolgreicher, weil sie ihre Gemeinschaften in einem peripheren Gebiet gründeten, das nicht so eng in den umfassenden Warenaustausch einbezogen wurde wie Ober- und auch Mitteldeutschland. So konnten gütergemeinschaftliche Ansätze im allgemeinen nur die Ablehnung der bestehenden Verhältnisse verschärfen.

[134] Quellen Schweiz, Nr 120, S. 121. Hat Zwingli hier übertrieben? Grebel lehnte später eine erzwungene Gemeinschaft ebenso ab, wie Balthasar Hubmaier und Menno Simons, obwohl sie alle eine freiwillige Liebestätigkeit forderten.

[135] Ebenda, S. 48.

[136] E. Müller, Geschichte der bernischen Täufer. (1895), S. 37.

[137] Ebenda, S. 44.

[138] Die soziale Herkunft der Schweizer Täufer in der Reformationszeit. (Diss. 1954), S. 70.

Dagegen ist eine deutliche Radikalisierung des Standpunktes bei dem berühmten Münsterer Prediger Bernhard Rothmann zu beobachten. Er kam von den Lehren einer freiwilligen Gemeinschaft, die ihm die Bibel und Sebastian Francks Hinweise auf die stoisch gefärbten Clemensbriefe nahegebracht hatten, durch Jan Mathys zum Chiliasmus. Bei den Münsterern nahm die Gütergemeinschaft zumindest propagandistisch konkretere Formen an. Damit wird wiederum deutlich, wie die Lehre durch die besondere gesellschaftliche Situation radikalisiert werden konnte, die im Falle von Münster das Auftreten eines Jan Mathys ermöglichte. Die Bibel bot genügend Belege für die Rechtfertigung privaten Eigentums. In der einseitigen Auswahl und Hervorhebung bestimmter Bibelstellen wird das sozial-politische Interesse der verschiedenen Klassen und Schichten sichtbar.

Um zu verstehen, weshalb selbst eine organisierte freiwillige Liebestätigkeit, die doch während des ganzen Mittelalters zum selbstverständlichen Pflichtenkreis des Christen gehört hatte, zur Reformationszeit Mißtrauen wachrief, darf man nicht außer acht lassen, daß die Periode der ursprünglichen Akkumulation und der ersten kapitalistischen Keimformen auch bewußtseinsmäßig zu wirken begann. Die mittelalterliche Sozialethik zerfloß. Überflüssige Ausgaben wurden allerorts lästig, damit auch das Bettlerwesen. Mit evangelischer Fürsorge wurde es unter Kontrolle gebracht.[139]

[139] Luther führte in seiner Schrift „An den christlichen Adel ..." aus: „... wer arm wil sein, solt nit reich sein, wil er aber reich sein, so greiff er mit der hand an den pflug, und suchs yhm selbs auß der erden. Es ist gnug, das zimlich die armen vorsorgt sein, da bey sie nit hungers sterben noch erfrieren." WA 6, 451 f. Ähnlich in der Leisniger Kastenordnung, die Luther befürwortete, mit einem Vorwort versah und drucken ließ. Nach Punkt 23 sollen die Bettler „arbeiten ader aus vnnserm kirchspiell, aus der stadt vnnd dorffern, auch mit hulffe der obrigkeitt, hynwegk getrieben werden". (= Kleine Texte f. Theol. Vorlesungen und Übungen. Hg. von H. Lietzmann. 21, 1907), S. 18. Weitere Beispiele bei O. Winkelmann, Die Armenordnungen von Nürnberg (1522), Kitzingen (1523), Regensburg (1523) und Ypern (1525), (= ARG 10, 1913, S. 242–280 und 11, 1914, S. 1–18.) In der Nürnberger Ordnung wirkt die evangelische Einkleidung der Forderungen nach Abstellung des Bettels und nach Freistellung möglichst vieler Arbeitskräfte geradezu primitiv. Vgl. ebenda, ARG 10, S. 260 u. S. 278. Man sollte die Analogien der Blutgesetzgebung der Tudormonarchie zur evangelischen Neuordnung des Armenwesens nicht übersehen.

Das täuferische Verhalten wandte sich nicht nur gegen den zeitgemäßen Eigentumsgebrauch, sondern schien auch weitergehende Ansprüche in sich zu bergen, die in der Nähe von Rebellion und Erhebung lagen.[140]

### 6. *Frau und Ehe*

Neben dem ungewöhnlichen Gebrauch des Eigentums empörte besonders das täuferische Verhalten zur Ehe. Die literarischen Widersacher konnten sich in Schmähungen nicht genug tun. Hier war es freilich nicht so leicht, klare Belehrung aus der Bibel zu erlangen. Ein einheitliches Bild, wie in der frühen Kirche über die Frau und ihre soziale Stellung geurteilt wurde, ist nicht zu gewinnen; „zuweilen finden sich Widersprüche sogar in demselben Schriftstück"[141]. Sicher ist wohl, daß das Christentum der Frühzeit die Frau im allgemeinen höher bewertete als das Judentum der vorangegangenen Epochen. Orientalische Kulte, besonders der Isiskult, der in gewissen Formen auch auf das Christentum einwirkte, zogen ohnehin besonders die Frauen an. Die frühen Gemeinden des Heidenchristentums umfaßten einen recht hohen Prozentsatz weiblicher Mitglieder. Leipoldt schlußfolgert: „Die missionierenden Religionen legen Gewicht darauf, daß sie niemand ausschließen."[142]

[140] Vf. hofft, an anderer Stelle darlegen zu können, daß auch die Lehren Luthers in all ihrer Widersprüchlichkeit gerade in Wirtschaftsfragen objektiv weit mehr einer vorkapitalistischen Stufe als einer frühkapitalistischen entsprachen. Hier nur eine recht treffende Bemerkung Baintons: „Offenkundig war Luther dem Geist des Kapitalismus feind, und unbefangen schrieb er das Steigen der Preise der Habgier der Kapitalisten zu. Gleichzeitig trug er selbst unwissentlich zu der von ihm beklagten Entwicklung bei. Die Abschaffung des Mönchtums und die Enteignung kirchlichen Besitzes, die Brandmarkung der Armut als Sünde oder wenigstens Mißgeschick, wenn nicht Schande, und die Erhöhung der Arbeit zur Würde einer Nachahmung Gottes stachelten fühlbar den Geist der wirtschaftlichen Unternehmungen an." Hier stehe ich. A. a. O., S. 202. An anderer Stelle charakterisierte er Luthers häusliche Ethik als paulinisch und patriarchalisch, seine ökonomische Ethik als thomistisch und vorwiegend auf den Bauern, die politische Ethik als augustinisch und auf den Kleinbürger abgestimmt. Ebenda, S. 198.

[141] J. Leipoldt, Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum. (1954), S. 234.

[142] Ebenda, S. 156 f.

Sicherlich sprach die neue Lehre die Frauen besonders deshalb an, weil sie die bisherige, unterschiedlich gedrückte soziale Stellung der Frau zu bessern schien. Diese Tatsache wirkte in zahlreichen Sekten des Mittelalters nach, wenngleich unter Beibehaltung der Widersprüchlichkeit der neutestamentlichen Schriften.

Objektiv erforderte das spätere Ketzerdasein von den Frauen das gleiche Maß an Opferbereitschaft wie von den Männern. Die Sekten gewannen durch den Bekenntniseifer der Frauen größere Geschlossenheit und wurden unempfindlicher. Die gleichen Pflichten drängten zwangsläufig nach ähnlichen Rechten.[143]

Paulus' Haltung zu den Frauen war nicht eindeutig. Er verlangte von den Korintherinnen im Gotteshaus das Tragen des Schleiers, konnte also die jüdische Tradition mit ihrer starren Unterbewertung der Frau noch nicht überwinden.[144] Etwa zu selben Zeit aber hob er die gesellschaftliche Gleichheit innerhalb der Christengemeinde eindringlich hervor. „Hier ist kein Jude noch Grieche, hier ist kein Knecht noch Freier, hier ist kein Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal einer in Christo Jesu."[145] Diese Stelle wurde in späterer Zeit zur Rechtfertigung der Frauengleichheit häufig herangezogen.

Um die Wende zum 2. Jh. jedoch zeigen die Quellen bereits einen verhärteten Standpunkt zur frühen christlichen Emanzipationstendenz der Frauen. Da sind zunächst die Pastoralbriefe, die wohl unter dem Namen des Apostels Paulus rangieren, aber von einem Unbekannten verfaßt sein dürften.[146] Es handelt sich um den 1. Timotheus-

[143] Mit die früheste Spaltung erfolgt im 2. Jh. durch die Montanisten. Im Protest gegen die lauer werdende Kirche entzündeten sich die Prophetien Montanus' vom bevorstehenden Weltende. Dogmatisch orthodox und an Lehrfragen wenig interessiert, verlangte der neue Paraklet Askese und Disziplin. Vgl. Nigg, a. a. O., S. 108–111. Die Jungfrauen Priscilla und Maximilla weissagten mit ihm. Bei den Quintillianern, einer den Montanisten ähnlichen Richtung, gab es weibliche Bischöfe und Presbyter. Vgl. Leipoldt, a. a. O., S. 196 f.

[144] 1. Kor. 11,2 ff. Vgl. 1. Kor. 14,34 ff.: „Wie in allen Gemeinden der Heiligen lasset eure Weiber schweigen in der Gemeinde; denn es soll ihnen nicht zugelassen werden, daß sie reden, sondern sie sollen untertan sein, wie auch das Gesetz sagt. Wollen sie aber etwas lernen, so lasset sie daheim ihre Männer fragen. Es steht den Weibern übel an, in der Gemeinde zu reden."

[145] Galater 3, 28. Galater und 1. Korinther sind nach Leipoldt ungefähr gleichzeitig geschrieben. Vgl. a. a. O., S. 265, Anm. 33. Vgl. bes. ebenda, S. 170–186: „Paulus und die Frauen".

[146] Vgl. Leipoldt, a. a. O., S. 188.

brief.[147] Tatsächlich scheint sich die soziale und rechtliche Stellung der Frau in dem Maße gemindert zu haben, in dem die alte demokratische Gemeinde vom entstehenden monarchischen Episkopat zurückgedrängt wurde. Eine, freilich nur höchst relative, „Gleichberechtigung“ errang sich die Frau in der Sektenpraxis, die aber selbst hier vom Zwiespalt der verschiedenen neutestamentlichen Aussagen und Ratschläge berührt blieb.

Auch im alten Täufertum ist die Stellung zur Frau uneinheitlich. Die Ehepraxis paßte sich sehr stark der Forderung nach Reinerhaltung der Gemeinden an.[148] Die Ehe wird unmittelbar vor Gott geschlossen, d. h. vor der den Leib Christi verkörpernden Gemeinde bzw. den von ihr bestimmten Ältesten. Damit unterliegt sie der Überwachung und Beaufsichtigung durch alle in der Gemeinde zusammengefaßten Gläubigen.

Sich dem Willen der Gemeinde voll unterzuordnen hieß bei strenger Gemeindezucht der persönlichen Wahl des Ehepartners zu entsagen. Den Verzicht auf den Eigennutz nannte Correll eine Voraussetzung für die Gemeindeexistenz.[149] Bei den Hutterschen Gemeinden sollen die jungen Paare tatsächlich von den Ältesten zusammengeführt worden sein. Ließ sich dies wohl auch nicht in jedem Falle einrichten, so bedurfte es zumindest der Einwilligung der Gemeinde zur Ehe. In Mähren überlagerte das Gemeindegebot die Familienbindung so stark, daß selbst die Kindererziehung den Ehepartnern entzogen wurde und in gemeinschaftlichen Kinderstuben vor sich ging.

Überall wird die Täuferehe von nüchterner, puritanischer Strenge getragen. Bei aller formalen Angleichung der Rechte und Pflichten der Frauen an die der Männer verbleibt immer noch Raum für die weibliche Gehorsamspflicht gegenüber dem Manne.

Dieser Asketismus wertete das Persönliche stark ab. So konnte sich die weitverbreitete Praxis der Ehemeidung durchsetzen. Hierüber

[147] 1. Tim. 2, 11 ff.: „Ein Weib lerne in der Stille mit aller Untertänigkeit. Einem Weibe aber gestatte ich nicht, daß sie lehre, auch nicht, daß sie des Mannes Herr sei, sondern stille sei. Denn Adam ist am ersten gemacht, darnach Eva. Und Adam ward nicht verführt; das Weib aber ward verführt und hat die Übertretung eingeführt.“ Vgl. auch B. Unruh, Art. „Frau“, (= ML), S. 688 ff.

[148] Vgl. E. Correll, Art. „Ehe“, (= ML), S. 509—526 mit reichem Quellenmaterial und Literaturangaben.

[149] Ebenda, S. 512.

kam es um die Mitte des 16. Jh. zu erregten Auseinandersetzungen zwischen Menno Simons, einem eifrigen Verfechter der Ehemeidung nach ausgesprochenem Gemeindebann, und den Wünschen der darüber milder denkenden süddeutschen Täufer.[150] Menno Simons sah nicht zu Unrecht die Festigkeit der Gemeinde gefährdet, wenn ein Gläubiger die Ehe mit einem gebannten Ehepartner weiter fortsetzte. Die Ehemeidung war nicht Scheidung der Ehe, sondern Erziehungs- und zugleich Vorsichtsmaßregel. Als biblische Begründung für die zeitweilige Aussetzung der Ehe diente häufig die etwas schematisch gedeutete Matthäusstelle 19,29.[151]

Doch nicht erst durch Menno Simons oder die Hutterer tauchten diese Probleme auf. Sie bestanden bereits in den Anfangsjahren des Täufertums. Betrachten wir die zum Fragenkomplex in unserem Raume vorliegenden Quellen. Verschiedene Erlanger Täufer verließen 1527 ihre Frauen und Kinder, um dem Worte Gottes nachzuziehen und seinen Willen zu erfahren.[152] Andere Gläubige enthielten sich des Umgangs mit dem nichtgläubigen Ehepartner. Georg Harscher gab am 27. April 1534 zu Protokoll, daß er 7 Jahre nicht bei seinem Weibe gewohnt habe, „dann sie hab seins glaubens nit sein wollen“[153]. Die Täuferin Petronella sagte am 14. September 1535 aus, daß sie einen Ehemann nicht weit von Frankenhausen habe, „derselbige habe dyesen glauben nicht annehmen wollen, ... Drum sey sye von ihme gezogen, und gedencket auch nicht widderumb zw ihme zw zyhende, er habe sich danne bekart uund in dyesen iren glauben ergeben.“[154] Die Täuferin Ursula Wedekind wurde im November 1535 befragt, „welcher prister und welchs orts sie zusammengegeben?“ Ihre Antwort lautete: „Sie wisse von keinem prister zusagen, Got habe sie zusammen gegeben.“[155] Ein Köhler verließ sein „ungläubiges“ Weib, mit dem er 22 Jahre verbunden gewesen und 15 Kinder gezeugt hatte. Er gab einer Frau seines Glaubens den Vorzug.[156]

[150] Vgl. Neff, Art. „Ehemeidung“, (= ML), S. 526 ff.
[151] „Und wer verläßt Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Weib oder Kinder oder Äcker um meines Namens willen, der wird's hundertfältig nehmen und das ewige Leben erwerben.“
[152] Quellen XVI, Nr 12, S. 13 f.; Nr 15 und 16, S. 14 ff.
[153] Ebenda, Nr 353, S. 339.
[154] Jacobs, Nr 8, S. 515.
[155] Wappler, Nr 53 c, S. 399.
[156] Ebenda, Nr 53 u, S. 416.

Ließ die Ehemeidung immer noch offen, nach Besserung oder Bekehrung des Partners zu ihm zurückzukehren, so war die Ehescheidung weit ernsterer Natur. Sie durfte nach Matth. 5,32 aber nur bei Ehebruch ausgesprochen werden.[157] Ehebruch konnte hingegen manches sein. „Das auf wechselseitiger Bewilligung beruhende Band der Ehe wird jedoch gebrochen: durch Ehebruch. Dieser wird aber begangen nicht allein durch Werke des Fleisches, sondern auch durch andere Handlungen, die demselben gleichgehalten werden."[158] Einer freien Auslegung blieb damit Spielraum offen, die strengere oder lockerere Gemeindezucht konnte sich dabei Geltung verschaffen.

Ehen, die außerhalb der Gemeinschaft oder noch vor der Bekehrung eingegangen waren, galten bei vielen Gläubigen als wilde Ehen. Jakob Storger aus Koburg bemerkte im Oktober 1537: „Es sei kein elicher stand in der ganzen welt nit, die ires glaubens nit sein, sunder eitel hurn und buben."[159] Andere Aussagen lauteten ähnlich.[160] Der Münsterer Bernhard Rothmann schrieb in seiner „Restitution rechter und gesunder christlicher Lehre"[161] im 14. Kapitel „Van den rechten vunde Christliken Ehestande": „De anderen ŏuerst de Gades fruchten nicht en hebben achten ock vp syn wort nicht vnd soecken nicht den segen yn der Ehe mer den lust vnde willen des fleissches vnd der haluen offte se schone ehelick genŏmet werden, ysset doch vor Godt geine Ehe dan ein ydel ehebreckerye vnd horerie de Godt richten woerdt."[162]

Den Täufern fiel verständlicherweise eine radikale Lösung bei Ehestreitigkeiten nicht immer leicht. Es gab heftige Meinungsverschiedenheiten. Jakob Storger sagte an anderer Stelle: „... die andern teufer seint mit im nit einß, darumb das sie bei den weibern, die ires glaubens nit sein, wonen, und spricht: Die werk und der geist Gottes richten sie alle; ein schaf konne nit bei einem wolfe sein. Es mogen sich auch die elichen scheide. Wen einer ein weib habe, die nit seines

[157] „Ich aber sage euch: Wer sich von seinem Weibe scheidet (es sei denn um Ehebruch), der macht, daß sie die Ehe bricht; und wer eine Abgeschiedene freit, der bricht die Ehe."

[158] J. Beck, Vorrede des Herausgebers. Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer ..., a. a. O., S. XIII.

[159] Wappler, Nr 54 a, S. 425.

[160] Zum Beispiel ebenda, S. 426 ff.

[161] Neudrucke deutscher Litteraturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts. Flugschriften aus der Reformationszeit. VII. (1888).

[162] Ebenda, S. 76.

glaubens ist, und wolt sich nicht bekeren lasse, solde er macht habe, dasselbe zuvorlassen und sich einem andern zuvortrawen."[163]

Nach den Auskünften Marx Mayrs beschäftigte sich bereits die Augsburger Synode mit dem Eheproblem. „Item bekennt und sagt auch weiter, das Barthel Tuchheffter zu Augspurg und der Jorg Volck[164] ... begert und furgetragen haben, das ire weiber in irer gesellschaft auch gemein sein sollen ...; aber jedoch, so haben etlich under irer gesellschaft darein nit wollen bewilligen, das ire weiber under inen gemein sein sollen."[165] Damit taucht eine neue Frage auf, die in der Literatur Anlaß zu zahlreichen Kontroversen gegeben hat.

Wie rasch gebräuchliche Auffassungen von der Ehe beim Anschwellen der eschatologischen Spannung und chiliastischer Erwartungen ins Wanken geraten konnten, zeigt uns eine interessante Täufergruppe aus Franken. Die Obrigkeit kam ihr auf die Spur, als ein markgräfliches Mandat verlesen wurde. Einer ihrer Angehörigen begann während des Gottesdienstes mit dem Frühmesser zu disputieren.[166]

Alle Angehörigen dieser Gruppe waren Wiedertäufer gewesen. In den Akten erscheinen sie wegen ihrer eigenartigen Lebensweise unter dem Namen „Träumer". Sie hatten wohl die Kindertaufe nachträglich als richtig erkannt, behielten aber die täuferische Auffassung von der Eucharistie im wesentlichen bei.[167] Es besteht wegen der etwas anders gelagerten Vorstellungskomplexe kein Grund, sie von unseren Betrachtungen auszuschließen. Die „Träumer" ließen sich von einer inneren „Stimme" leiten und erhielten von ihr Befehle und Weisungen, selbst für ganz gewöhnliche Handlungen des täglichen Lebens. Sie versuchten, wie alle anderen Täufergruppen, innerhalb ihrer Gemeinschaft einen wahrhaft christlichen Lebenswandel zu führen und unterhielten eine gemeinsame Kasse. Jeder hatte auf Befehl der „Stimme" Geld in diese Kasse einzulegen. Unterblieb eine

[163] Wappler, Nr 54 b, S. 429.

[164] Über ihn Wappler, S. 29, Anm. 2.

[165] Ebenda, Nr 38, S. 323.

[166] Quellen XVI, Nr 244, S. 220 f. Die Täufer ergriffen während des Gottesdienstes nicht selten das Wort. Die Lutheraner taten dies freilich in altkirchlichen Gebieten auch. Das große Züricher Sittenmandat von 1530 mußte das Volk ausdrücklich auf eine passive Teilnahme an der Predigt verweisen.

[167] Quellen XVI, Nr 253, S. 228, 230 u. a.; Nr 298, S. 286, 289. Zu den Träumern vgl. auch Nachträge in Quellen XXIII, bes. S. 279 ff.

solche Weisung, dann wurde eine Zahlung auch nicht für erforderlich gehalten.

Wenn ein Ehepartner ihrer Gemeinschaft nicht angehörte, so wiesen sie angebotene Geldbeträge zurück, damit niemand geschädigt würde.[168] 40–50 Gulden, einen für diese Kreise recht ansehnlichen Betrag, hatte man schon beieinander. Fritz Striegel aus Uttenreuth bewahrte ihn in einem Tischkasten auf.[169] Den Schlüssel zum Kasten besaß die Frau Johann Schmieds, der eine Führer- oder Prophetenstellung in der Gemeinde einnahm.[170]

Die „innere Stimme“ erschien den „Träumern“ im Schlafe in Gestalt ihnen bekannter Persönlichkeiten. Die „Träumer“ identifizierten sie mit der Stimme Gottes.[171] Auch die Aufnahme neuer Mitglieder wurde von Träumen abhängig gemacht.[172] Hierbei scheint es sich um volkstümliche Vergröberung des Gedankens von der gegenwärtigen Offenbarung Gottes zu handeln. Die Täuferin Anna wies es zurück, daß die nächtlichen Gesichte Träume im gewöhnlichen Sinne seien; „dan wer es fur ein Traum halte, dem sei es ein Traum, wer es nit fur ein traum halte, dem sei es kein traum“[173]. Sie als Erwählte mußten eine solche Unterscheidung besser vornehmen können als die Gottlosen. Träume als eine Spielart innerer Erleuchtung erwuchsen somit zu Autoritäten, die sich obrigkeitlicher und kirchlicher Autorität entgegenstellten.

Träume als Zeichen göttlicher Willensäußerung finden wir bei chiliastischen Gruppierungen häufig. Auch Karlstadts Bemühen, sich von ungelehrten Menschen Bibelstellen deuten zu lassen, gehört wohl im weiten Sinne in diesen Ideenkomplex hinein. Der unverbildete, einfache Mann steht der göttlichen Eingebung näher. Selbst Thomas Müntzer hatte sich für Träume interessiert, zumindest sprechen einige ihm schriftlich mitgeteilte Traumgesichte aus den Jahren 1523–1525 dafür, die er wohl Karlstadt mitzuteilen beabsichtigte.[174] Bemerkens-

[168] Quellen XVI, Nr 248, S. 224; Nr 253, S. 230.
[169] Ebenda, Nr 243, S. 222.
[170] Ebenda, Nr 248, S. 224.
[171] Ebenda, Nr 248, S. 223.
[172] Ebenda, S. 224.
[173] Ebenda, Nr 253, S. 230.
[174] Vgl. Müntzer, Briefwechsel, Gesichte Herolds von Liedersdorf. Nr 63, S. 82 ff. und Anm. 1. Vgl. auch H. Boehmer, Studien zu Thomas Müntzer. (= Schriften der Universität Leipzig, 1922), S. 10; A. Lohmann, a. a. O., S. 33; C. Hinrichs, a. a. O., S. 54.

wert erscheint dazu eine Aussage Jakob Storgers, die ausdrücklich auf Müntzers Lehre vom „inneren Wort“ Bezug nimmt. Er erklärte in diesem Zusammenhang: „Er helt auch vil von treumen, die sich zum evangelio ziehen.“[175]

Hans Hut äußerte sich ausführlich über die Unterschiedlichkeit der Träume: „Gesicht und treme weren nit alle anzunemen noch zu verwerffen, wan got der allmechtig hette vil dings geoffenbart durch gesicht und trem seinen auserwelten ... Es seyen dreyerlei trem: etlich kommen aus dem flaisch, wie der mensch den tag handelt. Das gelt nichtz. Darnach wern ettlich vom teuffel, als ain hurer und wucherer, woomit sy den tag umbgiengen, kome inen zu nachts für. Das were auch nichtz. Und ettlich wern von got, die würden den menschen geoffenbart von oben herab durch die craft des hailigen gaists, durch gewisse zaichen und reden.“[176]

Hier liegt wohl ein Beispiel dafür vor, wie sich die theologische Idee von der permanenten Offenbarung Gottes, die auf sozialpolitischem Untergrund erwachsen war, allmählich der Erkenntnisfähigkeit unterer Volksschichten anpaßte und ins Begreifbare umsetzte.

Unsere „Träumer“ glaubten über die Lehren anderer Täufer weit hinausgekommen zu sein. Sie betrachteten sich als deren Fortsetzer. Hans Schmied erläuterte am 25. Mai 1531: „Der Luter hab die papisten umbgestoßen und sei zu weit in der schrift gelegen, do hab gott die schwermer erweckt, die haben auch geirrt, nachvolgends hab der herr den geist unter ine erweckt; mit demselbigen feur wol er die ganzen welt ausbrennen.“[177]

Die innere „Stimme“ führte die Sektierer nun ebenfalls zur Ablehnung der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse. Fritz Striegel sagte aus: die Stimme Gottes habe verkündet: „Es wer uber die reichen und schreiber gehn.“ ... „Welicher nit wandeln nach dem bevelich Christi, so wer einer kommen und in ausschließen, das wer Elias sein.“ Das Weltende stellten sich die chiliastischen „Träumer“ in plastischen Bildern vor. „Es wer ein groß gueß um Nurmberg komen, werd eitel volk sein, nit wis er, wer solich volk sei. Er wol ausreuten alle pflanzen, die got nit pflanzt hat.“[178]

Die Gewißheit vom nahen Weltende war so groß, daß Striegel seinen Hof für 100 Gulden verkauft und das Geld nach der Stimme

[175] Wappler, Nr 54 b, S. 429.
[176] Huts Urgicht vom 4. Nov. 1527. Chr. Meyer, S. 232.
[177] Quellen XVI, Nr 278, S. 254.
[178] Ebenda, Nr 253, S. 229.





Befehl in die gemeinsame Kasse gelegt hatte.[179] Andere Aussagen bestreiten einen geplanten Aufruhr gegen die Obrigkeit. Schmied und andere wollten der göttlichen Stimme nicht geglaubt haben, wenn sie dazu aufgerufen hätte. Die Stimme habe ihm aber angezeigt, „das die ganze welt sol verneuert werden"[180]. Darüber ließ sich im Juni 1531 Michel Mayr näher aus. Der Geist habe sie gelehrt, „dass ein gemein wesen sol sein, wie zu der zeit der apostel gewest sei"[181]. Der aktive Kampf der Gläubigen wurde also abgelehnt. Sie glaubten zuversichtlich an ein baldiges Eingreifen Gottes und standen damit auf dem Boden der Lehren Hans Huts.

Eine Zusammenfassung von Verhören lautete: „In summa es ist alles ein mainung und sin, das sie sprechen, sie lassen geschrift geschrift sein, predigt predigt sein, sie glauben allein an gottes stimm, was in dieselbig eroffen, daran glauben sie und tun dasselbig."[182]

Die Uttenreuther „Träumer" hatten die Eheform in ihren Reihen völlig verwandelt. Ihnen befahl die innere Stimme, sich mit Frauen anderer Gläubiger zusammenzutun, obwohl sich manche dagegen sträubten. Johann Schmied sagte am 25. Mai 1531 aus: „Und als im der geist angezeigt hab, wie das sein vorigs weib des Mairs sein soll, sei ime solchs so schwer gewest, das er im lieber hett lassen den kopf abschlagen. Doch dieweil es der geist hett also geheißen und haben wollen, hett ers auch zugelassen."[183]

Welche Gründe bestanden hierfür? Michel Mayr erklärte im Juni 1531, daß die „vorigen ee nach den flaischlichen lusten gemacht sind". An anderer Stelle: „Dieweil die ee ein flaisch sol sein, so sehe er, daß die ee nit ein flaisch sein, sonder zwitracht und uneinigkeit in derselben sei, so hab ime der gaist eingeben und sei von got gelernt, daß gott ein neue ee wol anfangen, darinnen kein uneinigkeit sein sol, und sollen ein fleisch sein."[184] Man will aus der Ehe die Zwietracht ausgeschaltet wissen und geht eine anscheinend rein „geistliche" Ehe ein. Selbst wenn beide Ehepartner gläubig geworden sind, so ist die Eheschließung noch unter Aspekten geschehen, die keine Gewähr für die vollständige Reinheit der Ehe bieten können. Sie erfolgte unter Motiven der fleischlichen Lust. Die Kinder aus den

179 Ebenda.
180 Ebenda, Nr 292, S. 273.
181 Ebenda, Nr 298, S. 285.
182 Ebenda, Nr 253, S. 231.
183 Ebenda, Nr 278, S. 255.
184 Ebenda, Nr 298, S. 287 und 288.

ersten Ehen konnten deshalb nicht als vollwertig betrachtet werden. Über ihre Versorgung gab Michel Mayr Auskunft. ... „die Kinder, so der Schmid zuvor mit benanter frauen gehabt, dieselben erhalten sie jezo in gemein mit einander, wie sie dann sunst andere guter auch in gemein haben“[185].

Weshalb aber wurde die neue „geistliche“ Ehe geschlossen? Um sich vor Sündhaftigkeit zu bewahren, hätte Enthaltsamkeit genügt. Enthaltsamkeit übten die Täufer bei ihren neuen Frauen, die ihnen die innere Stimme namentlich genannt hatte, durchaus nicht. Auch mit ihnen wurden Kinder gezeugt. Eine Stelle im Verhörsprotokoll Hans Schmieds beleuchtet ihre Gedankengänge. Schmied bestreitet wohl alle direkten Anschläge gegen die Obrigkeit, aber „wen gott die seinen aus dem volk verordent und erfordert hett und *die zal wer erfult worden,* dan wur gott die seinen, die der stimm gehorchen wurden und mainen, sie sein dieselbigen, ervordern, und sie wurden im all entgegenfarn wie der sonnenschein und wurden geistlich verclert ewiglich mit im leben“[186].

Es muß also eine Zahl erfüllt werden, um Gottes Eingreifen zu veranlassen. Die Apokalypse spricht von 144 000 Gläubigen, die in das himmlische Reich eingehen werden.[187] Diese Gläubigen dürfen nur in sündloser Ehe gezeugt sein, aus der alle fleischliche Lust verbannt ist. Nur eine solche Ehe kann als wirkliche Ehe gelten. Die Uttenreuther verbanden sich mit anderen gläubigen Frauen, um das Moment der fleischlichen Lust auszuschalten, und damit trägt wegen des chiliastischen Aspektes auch diese Verhaltensweise eine staats- und obrigkeitsfeindliche Tendenz. Die „Träumer“ versuchten die notwendige Zahl der sündlosen Gläubigen so rasch als möglich zu erreichen, um das Eingreifen des Herrn herbeizuzwingen, der die Welt dann verändern wird.

Werfen wir in diesem Zusammenhang einen Blick nach dem viel verleumdeten Münster.[188] Die dortige Vielweiberei hat zu zahlreichen Deutungsversuchen herausgefordert. Es verrät wenig historischen Sinn, sich aus unserer modernen Blickrichtung heraus darüber zu entrüsten.

185 Ebenda, S. 287.

186 Ebenda, Nr 292, S. 272.

187 Off. Joh. 7,4. Nach Melchior Hofmann sollte anfangs Straßburg die Stadt sein, in der sich die 144 000 Gläubigen sammeln würden.

188 Wie schwer es fällt, die innere Zugehörigkeit der Münsterer zur Täuferbewegung anzuerkennen, zeigt der Aufsatz von F. J. Wray, The „Vermanung“ of 1542 and Rothmanns „Bekenntnisse“. (= ARG 47, 1956),

Sie braucht aber auch nicht abgestritten oder verniedlicht zu werden. Die Eheform ist nun einmal, wie vieles andere, eine historisch wandlungsfähige Erscheinung und hat innerhalb der Geschichte der menschlichen Gesellschaft die mannigfaltigsten Änderungen erfahren.

Es ist schwer einzusehen, daß Täufer, die sich auch in ihren chiliastischen Richtungen durch Diszipliniertheit und asketische Sittenstrenge auszeichneten, gerade in Münster zu sexueller Zügellosigkeit geneigt hätten. Ertönte aus ihren Reihen doch ständig die Mahnung, sich jeder harmlosen Lustbarkeit zu enthalten.[189] Bei den Uttenreuthern entsprang der Frauenaustausch durchaus ernstzunehmenden chiliastischen Vorstellungen. Sollte in Münster, in dem Ehebruch mit dem Tode bedroht wurde, das neue Verhältnis der Geschlechter zueinander allein auf die Triebe Jans von Leyden zurückzuführen sein? Eine solche Unterstellung ist primitiv.

Neben anderen hat sich Karl Kautsky mit der Problematik der Münsterer Vielweiberei auseinandergesetzt. Er unterschied scharf zwischen geschlechtlicher und ökonomischer Vielweiberei. „Bei der ersten wählte der Mann sich die Frauen. Bei der zweiten wählten die Frauen den Mann, den sie als Schutzherrn anerkennen wollten."[190]

Wir bestreiten nicht, daß manches in der Stadt Münster für ein Schutzverhältnis spricht, das bei der ungewöhnlichen Verteilung der Geschlechter – die Frauen überwogen die Männer bei weitem – notwendig wurde. Wir sind aber der Ansicht, daß bei allen Anordnungen und Bestimmungen der Führer der kämpfenden Täufer sehr verschiedene Motive eine Rolle spielten, die nicht immer logisch aufeinander abgestimmt werden konnten.

Um zu zeigen, daß in Münster zwischen Ehegattin und Mitschwestern unterschieden wurde, benutzte Kautsky eine Mitteilung Kerssenbroicks. „Endlich ist im Anfang des Weinmonats des Butendicks Ehe-

S. 243 ff. Der Verfasser stellte fest, daß die bisher Pilgram Marbeck zugeschriebene „Vermanung" in Wirklichkeit eine Bearbeitung Bernhard Rothmanns „Bekenntnisse van beyden Sacramenten, Doepe und Nachtmaele" vom Jahre 1533 ist. Die Folgerung Seite 251 ist fatal: „The character of the Bekenntnisse and its use by Marpeck suggest that the Münsterite branche of Anabaptism began upon a fairly sound basis but soon succumbed to irresponsible leadership, while the South Germans continued to build upon the original tenets of Anabaptists."

[189] Vgl. z. B. Quellen XVI, Nr 60, S. 57 ff.; Nr 66, S. 61; Nr 79, S. 71 f.; Nr 81, S. 80, 83, 88; Nr 169, S. 155 f.; Nr 203, S. 182 f.; Jacobs, S. 529 u. a.

[190] A. a. O., S. 308.

frau, Barbara, von ihrem Herrn und Mann öffentlich angeklagt worden, und zwar um der Ursache willen, daß sie ihm Widerpart halte, und ihn mit vielen ehrenrührigen Scheltworten beleidige, indem sie sage: Daß er mit seinen übrigen Weibern und Mitschwestern nicht geistlich, sondern fleischlich lebe, und sich mit ihnen öfters fleischlich vermische."[191] Daraus folgerte Kautsky: „Nicht jedes weibliche Mitglied des Haushaltes war auch Eheweib des Haushaltungsvorstands, wenn es auch als dessen Frau bezeichnet wurde."[192]

Andererseits wußte Kautsky, daß Bernhard Rothmann dem Manne durchaus das Recht zuerkannte, mehrere Frauen gleichzeitig zu besitzen. „... de fryheit des mans in der Ehe ys, dat he wal mer dan eine frouwe tho gelike Ehelick hebben mach, ..."[193] Das Beispiel der Patriarchen des Alten Testaments konnte zur Not als Sanktion gelten. Die Dinge liegen aber wohl noch komplizierter, denn ein asketischer Grundzug läßt sich selbst im scheinbar so zügellosen Münster nachweisen. Rothmann führte an anderer Stelle aus: „Hyrumme so ein man ricklicker van Godt gesegent were dan eine frouwe tho befröchtigen, vnde he en moit van wegen des Godtlicken gebades, sodanen segen nicht mißbruken, so ys em fry gelaten, ya van nöden meer fruchtbare frouwen in de Ehe tho nemmen, dan vnehelick, dat ys anders dan na Gades willen vnde gesette ein frouwe bekennen ys Ehebreckerye vnd horerye."[194]

Geschlechtsverkehr war also nur innerhalb der Ehe gestattet. Er aber hatte zum Ziel die Zeugung. „Thom anderden ys horerye vorbaden want dar van ock geine frucht en kumpt vnde fleysches lust gesocht wort."[195] An anderer Stelle: „... volget dat beyde man vnde wyff alzo der Ehe Gades vorplychtet sint, dat se dem Godtliken segen vnd fruchtbaricheit nergens anders tho mûthen gebruken, dan sick tho vermeren vnd kynder tho teelen, welcke anders doen, sundigen tegen God, ..."[196]

[191] Kerssenbroick, Geschichte der Wiedertäufer zu Münster in Westfalen. Aus einer lateinischen Handschrift des Hermann von Kerssenbroick übersetzt. Dritte Auflage. Originalgetreue Wiedergabe des Erstdruckes von 1771 von S. P. Widmann. (1929). Fortsetzung der Geschichte des Jahres 1534. S. 80.

[192] A. a. O., S. 307.

[193] Restitution, a. a. O., S. 83.

[194] Ebenda.

[195] Ebenda, S. 78.

[196] Ebenda, S. 79. Diese strenge Auffassung vom Geschlechtsverkehr geht auf die Stoa zurück, nach Leipoldt, a. a. O., S. 60 f. auf Musonius. „Es kann also Hurerei zwischen Ehegatten geben. Die Anschauung hat nicht

Es lag eben noch ein anderes göttliches Gebot vor. „Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: ‚Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie euch untertan und herrschet über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über alles Getier, das auf Erden kriecht.'"[197] Keine Ehefrau – und als solche wurden die Münsterer Frauen wohl zumindest zeitweise alle angesehen – durfte gegen Gottes ausdrücklichen Befehl handeln und sich der Zeugung sündloser Kinder entziehen. Kautskys Belegstelle für sein Schutzverhältnis kann durchaus anders aufgefaßt werden. Diente nämlich die „fleischliche Vermischung" nicht ausschließlich der Zeugung, dann wandelt sich die Befolgung göttlichen Gebots, gegen das eine gläubige Frau nichts einwenden konnte, in eine Sünde, die sie mit der Zeit empören mußte. Butendick hatte kein Recht, sich mit einer anderen Frau um der Lust willen zu vereinigen.[198]

Uns scheint, daß sehr verschiedene Überlegungen Pate gestanden haben für neue Eheverhältnisse, die sicherlich in Münster nie ganz einheitlich waren. An bloße administrative Maßnahmen können wir um so weniger glauben, als solche moderne Überlegungen gar zu sehr vom biblischen Denken der Münsterer Führer abweichen würden. Für derartig einschneidende Änderungen konnte auf das autoritative Zeugnis der Bibel schwerlich verzichtet werden. So meinen wir, spielte auch hier der Gedanke an die bekannten 144 000 Gläubigen irgendeine Rolle, der, von Melchior Hofmann kommend, über die zahlreichen Niederländer sehr gut unter den Münsterern Eingang gefunden haben kann.[199] Hofmann wurde in Münster sehr verehrt, wenngleich

darin ihren Grund, daß man die Frauen ehren will; vielmehr soll zunächst die bloße Leidenschaft zurückgedämmt werden; aber im Ergebnis wird auch hier die Stellung der Frau gehoben." Ebenda, S. 61. Es besteht durchaus die Möglichkeit, daß Bernhard Rothmann, der die antiken Schriften relativ gut gekannt hat, von diesen stoischen Gedankengängen beeinflußt wurde.

[197] 1. Mose, 1, 28.

[198] Anders H. v. Schubert, der das Strafbare an der Butendieck in der Widersetzlichkeit der Frau gegen die Herrengewalt des Mannes zu sehen glaubte. Der Kommunismus der Wiedertäufer in Münster und seine Quellen. (1919), S. 55. Die Arbeit H. Ritschls, Die Kommune der Wiedertäufer in Münster (1923), ist im Grunde eine Polemik gegen Kautsky. Leider gehen dem Verfasser jegliche Kenntnisse auf dem Gebiet des wissenschaftlichen Sozialismus ab, gegen den er vom Leder zieht. Vgl. S. 42.

[199] Vgl. F. O. Zur Linden, Melchior Hofmann, ein Prophet der Wiedertäufer. (= Verhandelingen rakende den Natuurlijken en Geopenbaarden Gods-

seine Lehre bereits in den Niederlanden weitgehende Radikalisierung erfahren hatte.

Daß ein Täufer mehrere Frauen besaß, war auch in Mitteldeutschland nicht ganz ungewöhnlich. Adam Schwabe von Ostheim bekannte in seiner Vernehmung, „er habe zweie weiber zur ehe“[200].

In Münster kämpften die gläubigen Frauen aus den Befestigungsanlagen gegen die Belagerer, und ihre Leistungen wurden von den Männern voll anerkannt. Wir können durchaus eine gesellschaftliche Höherbewertung der Frau beobachten. Sie erlangte größere Freiheit über ihre Person und unterwarf sich den Bindungen der Gemeinde und auch den Bindungen der Ehe freiwillig, zumindest in der Theorie. Einer weitergehenden weiblichen Emanzipation aber stand hemmend das Bibelwort entgegen, das auch in dieser Frage als Norm und Richtschnur galt. Das Weib war nach der Schöpfungsgeschichte aus einem Stück des Inneren des Mannes geformt und diesem somit nachgeordnet.[201]

Balthasar Hubmaier, der vom Chiliasmus nicht berührt war, weist den Frauen mindere Rechte zu als den Männern. In den „Schlußreden, die Baldazar Fridberger ... dem Joanni Eckio zu Ingoldstatt die meysterlich zu examinieren fürbotten hat“, die allerdings noch aus dem Herbst 1524 stammen, schreibt er unter Punkt 14–16 folgendes: „Wird dem sitzenden Gemeindeglied eine Offenbarung zuteil, so soll es reden, und der Vorredner schweigen.“ Unter 21–23: „Jeder soll sich für diesen geistlichen Kampf rüsten. Die Weiber jedoch sollen in der Versammlung schweigen. ...“[202] Noch schärfer wird die

dienst, hg. von Theylers Godgeleerd Genootschap, Neue Serie, 11. Teil, 2. Stück, 1883), S. 354 ff. Neuerdings: P. Kawerau, Melchior Hoffmann als religiöser Denker. (1954).

[200] Wappler, Nr 35 b, S. 313. Auch Ludwig Hetzer, der mit Denck die prophetischen Bücher des Alten Testaments übersetzte, hatte zu seiner Frau eine zweite genommen, die Frau Jörg Regels von Augsburg. „... vnd hatt die selbigen vnd ouch ander understanden zu bereden, sy möge in wol haben, dan der Regel syge nit ir man, die wil er ir nit gnüg thün möge vnd die wil er nit ain prüder syg im widertauf.“ Quellen XXII, Nr 462, S. 457: Chronikalischer Bericht über die Hinrichtung des Ludwig Hetzer vom 4. Februar 1529.

[201] 1. Mose 2,23: „Da sprach der Mensch: Das ist doch Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch; man wird sie Männin heißen, darum daß sie vom Manne genommen ist.“

[202] C. Sachsse, D. Balthasar Hubmaier ..., a. a. O., S. 12. Dies ist fast wörtlich der paulinische Standpunkt. Vgl. 1. Kor. 14, 34 ff.

formale männliche Herrenstellung in Münster betont. Der dritte Artikel des „Ediktes der Ältesten“ trägt die Überschrift „Von der Herrschaft des Ehemannes und der Unterthänigkeit des Weibes“. „Ephes. 5, V. 22–30. Ihr Männer, liebet eure Weiber. Die Weiber seyen unterthan ihren Männern als dem Herrn. Desgleichen: Das Weib fürchte den Mann.“[203] Am 25. Juli 1535 bekannte Johann von Leiden nach seiner Gefangennahme, „dairtoe solden die wive oere menneren eher doen und herren heiten, ...“ Dieses sollte er im Auftrag Jan Mathys', der sich zur damaligen Zeit noch in den Niederlanden befand, dem Prediger Bernhard Rothmann mitteilen.[204]

Einer solchen theoretischen Einstellung entsprach auch Rothmanns Restitution. „Dat wyff hefft Godt dem manne vnderworpen, dat se in vnderdenigen gehorsam eren man sall in ehren hebben, ... vnnd se sal ock nummande anders hören, vp dat se nicht bedrogen werde, alß do se de slange horde.“[205] Rothmann leitet das Herrenverhältnis des Mannes aus einer Analogie ab. „... wo nu de man Christo ördentlick moth vnderworpen vnde gehorsam sin, also de frouwe eren man vnde dat sunder allen murren vnde wedersprecken als eren heren, vnde gelick als de man Christum vor ogen moth hebben, also de frouwe eren heren.“[206] In dem neuen Reich, das Gott auf Erden errichten will, wird das Verhältnis der Geschlechter, nach Rothmann, klar abgegrenzt sein. „Want ein nye dinck will Godt vp erden maken, de menner sult nicht lenger wyuer syn, by vns verschaffet, wo dan de wyuer intgemein heren gewesen sin, vnde er egen regeren gehadt hebben so hefft he nu by vns alle wyuer in gehorsam der menner gestalt, dat se alle so wal iunck als olt von dem manne durch Gades wort sick möten regeren laten.“[207]

Mochte der Theorie nach die Herrenstellung des Mannes auch betont werden, die Praxis erwies sich meist als stärker. Die gemeinsame Aufgabe in feindlicher Umgebung rückte die Frau mitten in den Kampf hinein und entband Kräfte, die im Rahmen der Gemeinde die gesellschaftliche Stellung der Frau über die ihr theoretisch zugebilligten Normen hinaushoben. Die Frauen verstärkten die Abwehr-

203 Kerssenbroick, a. a. O., Fortsetzung der Geschichte des Jahres 1534, S. 1.
204 Die Geschichtsquellen des Bisthums Münster. 2. Bd: Berichte der Augenzeugen über das Münsterische Wiedertäuferreich. (1853). Hg. von C. A. Cornelius. Nr LXXI: Bekenntnis Johanns von Leiden, S. 371.
205 Restitution, a. a. O., S. 81.
206 Ebenda, S. 90. Auch dies ist paulinisch. Vgl. Leipoldt, S. 175.
207 Restitution, a. a. O., S. 91.

front der Täufer. Schwestern verwandelten sich praktisch in Kampfgefährten von Brüdern, wenn es im allgemeinen auch nur im Mantel des passiven Bekennertums geschehen konnte.[208]

Noch in den Jahren 1551 und 1552 traten in Mitteldeutschland bei den „Blutsfreunden“ Riten auf, die den offiziellen Normen des geschlechtlichen Verhaltens widersprachen. Sie hielten sich für sündlos, weil sie „nach dem geist aus Got geboren und derowegen ane alle sunde“ seien.[209] Sollten hier untergründige Verbindungen zu Vorstellungen der alten Sekte der „Brüder und Schwestern des freien Geistes“ weitergelebt haben?

Eine fleischliche Vermischung mit anderen gläubigen Ehefrauen betrachteten die Sektierer nicht als Ehebruch. Sie nahmen dies wohl als eine Art symbolische Handlung und nannten es „cristirung“. Georg Jakob aus Mühlhausen gab am 10. Februar 1552 zu Protokoll, „das er in der bibel die ehe nit findt so wenig als im newen testament, dan Christus und Paulus lehren uberall von einem leib, darein wir alle kommen mussen, und so nun ein ander sein weib erkenne, binde es die ehe viel fester, dan do er sie alleine behalte, es musse aber von eim andern nur einmal bescheen“[210]. Mit diesem Satze wird klar, daß es sich hierbei wiederum nicht um ausschweifende Polygamie handelte, sondern daß der einmalige Geschlechtsverkehr der Brüder und Schwestern gewissermaßen zum Aufnahmeritual in die Gemeinschaft wurde, der man sich voll hingab. Von der Ablehnung der Kindertaufe hatte man aus Sicherheitsgründen Abstand genommen.[211] Nur erstarrte Sektenapologethik vermag diese Gruppen entrüstet von der weitgespannten Täuferbewegung auszuschließen.

[208] Vgl. Max Weber: „Täuferische Einflüsse sind bei der Emanzipation der Frau mit beteiligt; der Schutz der Gewissensfreiheit der Frau und die Ausdehnung des Gedankens des allgemeinen Priestertums auf sie waren auch hier die ersten Breschen im Patriarchalismus“. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. (1934), S. 171, Anm. 1. (= Sonderdruck aus Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, S. 1–206).

[209] Wappler, Nr 62a, S. 481. Heyer bemerkte, daß aus dem Sündlosbewußtsein der Gemeinden in einzelnen Fällen Libertinismus entstand. A. a. O., S. 62.

[210] Ebenda, S. 493.

[211] Hans Kindervater aus demselben Kreise sagte am 27. August 1551 aus, „das sie aber ire kinder teufen lassen, das thun sie alleine umb des volks willen“. Wappler, Nr 62 b, S. 485.

## III. ZUR HERKUNFT DER TÄUFERISCHEN VORSTELLUNGSWELT

Das Täufertum ist ein Kind der lutherischen und zwinglianischen Reformation. „Trotzdem sollte man die Frage nach der Vorbereitung durch kirchliche oder ketzerische Frömmigkeitsformen des Mittelalters – nicht die des Ursprungs aus bestimmten Sektenbewegungen! – darüber noch nicht für erledigt halten."[1] Das Täufertum zehrte tatsächlich in vielen seiner Erscheinungen von vorangegangenen Ketzereien und hat nur wenige originelle Gedanken entwickelt. Es liegt auf der Hand, daß eine vorreformatorische Opposition relativ ähnliche Fragestellungen auch mit gewissen analogen Formen beantworten mußte. Die Überlieferung erfolgte allerdings auf untergründigen Kanälen, die von der Geschichtswissenschaft wohl nie gänzlich aufgehellt werden mögen. So seien auch nur einige Zusammenhänge mit früheren Ketzereien angedeutet.

Der mitteldeutsche Raum beherbergte im späten Mittelalter zahlreiche Häretiker.[2] 1248 werden Waldenser bei Halle gemeldet.[3] 1266 gibt es Beguinen und Begharden in Magdeburg. 1307 finden solche in Mühlhausen, 1308 in Eisenach, Erfurt und Meiningen Erwähnung. Besonders stark trat in Mitteldeutschland das Flagellantentum in Erscheinung. Bereits 1260 mußten sich die Bischöfe von Meißen und Naumburg damit beschäftigen.[4]

Der Inquisitor Walter Kerlinger führte in den Städten Thüringens wahre Blutgerichte durch. 1368 ließ er von 400 Erfurter Beguinen

[1] H. Bornkamm, HZ 182, (1956), S. 387 f.

[2] Einen kurzen Überblick über mitteldeutsche Ketzerverfolgungen vom 13. Jh. an gab P. Flade, Römische Inquisition in Mitteldeutschland insbesondere in den sächsischen Ländern. (= Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte, H. 11, 1896), S. 58 ff.

[3] Ebenda, S. 63.

[4] Ranke bewertete die flagellantische Überlieferung sehr hoch: „Es sollte fast scheinen, als hätten in Thüringen und am Harz Überlieferungen des flagellantischen Spiritualismus, dessen Spuren wir dort noch bis ans Ende des 15. Jahrhunderts begleiten, den Boden für die bäuerischen Unruhen vorbereitet." Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. Bd 1. Leopold von Rankes Historische Meisterwerke. Hamburg, Gutenberg-Verlag, o. J., S. 369.

200 verbrennen. Ein Jahr später zog er in Nordhausen 40 vor sein Tribunal und überantwortete 7 dem Feuertode.

Im 15. Jh. tauchten wiederum Flagellanten auf. Nach Flade sollen 1414 allein in Sangerhausen 91 verbrannt worden sein.[5] Die von ihm angeführten Zahlen stimmen im allgemeinen mit den Angaben von Förstemann überein.[6] Für 1416 wird die Zahl der in Sangerhausen Verbrannten sogar mit 300 Personen angegeben. 16 waren es 1446 in Nordhausen. Erneute Verfolgungen in Sangerhausen und Aschersleben brachten 1453, 1454 und 1456 22 Menschen den Tod. In Quedlinburg fand 1461 eine Hinrichtung statt. Die Halberstädter Inquisition griff 1481 gegen Geißler ein. Dieses Mal wurden sie in Erfurt, Nordhausen, Sangerhausen, Quedlinburg, Ballenstedt, Halberstadt und Aschersleben aufgespürt.

Zur Sektenbewegung im fränkischen Teil des mitteldeutschen Raumes äußerte sich zusammenfassend H. Haupt.[7] Geißler traten 1349 in Würzburg, Bamberg und Nürnberg im Zusammenhang mit den großen Zügen aus Polen und Ungarn auf. In Würzburg fanden 1329 Beguinen- und Beghardenprozesse statt. Waldenser sind nach 1300 nachweisbar. 1332 wurden 90 Personen aus Nürnberg ausgewiesen. 1391 arbeitete die Inquisition in Würzburg, 1393 in Bamberg, 1399 abermals in Nürnberg.

In der Uckermark und Neumark erfolgten 1393 und 1394 Verhöre zahlreicher Waldenser.[8]

[5] Es besteht wohl ein Unterschied zwischen den Geißlerzügen aus der Zeit des „Schwarzen Todes“ und früher und den später entstehenden Gesellschaften. Handelte es sich bei ersteren um Bußübungen, so scheint die Geißelung bei letzteren ein Taufzeremoniell zu enthalten. Die alte Taufe soll durch eine Taufe im eigenen Blute ersetzt werden. Damit gelangt ein kirchenfeindliches Moment in die Bewegung hinein.

[6] Versuch einer Geschichte der christlichen Geißlergesellschaften. 3 Bde, (= Archiv für alte und neue Kirchengeschichte, 1817). Vgl. auch R. Bemmann, Eine Ketzerverfolgung im Gebiet der Reichsstadt Mühlhausen. (= ZVKiG Sachsen, Jg. 7, H. 2, 1910).

[7] Die religiösen Sekten in Franken vor der Reformation. (= Festgabe zur Dritten Säcularfeier der Julius-Maximilians-Universität zu Würzburg, 1882). Ders., Ein Beghardenprozeß in Eichstädt im Jahre 1381. (= ZKiG, Bd 5, 1882), S. 487 ff.

[8] Wattenbach, Über die Inquisition gegen die Waldenser in Pommern und der Mark Brandenburg. (= Abh. d. Kgl. Akademie der Wissenschaften, 1887). Vgl. auch W. Preger, Über das Verhältnis der Taboriten zu den Waldesiern des 14. Jahrhunderts. (= Abh. d. Hist. Classe der Kgl. Bayr.

Etwas qualitativ Neues trug der Hussitismus in die vorreformatorischen Ketzereien hinein. Weit offener tauchten jetzt soziale und politische Aspekte aus der Ketzeropposition empor.[9] Als motorische Kraft des Hussitismus aber muß das Taboritentum genannt werden. „Während in dieser antiklerikalen und antideutschen Bewegung die ‚Barone' der siegreichen gemäßigten ‚utraquistischen' Richtung ihren Vorteil fanden durch Enteignung geistlichen und sonstigen gegnerischen Besitzes und im übrigen die soziale Ordnung unangetastet ließen, hat sich in der Menge der Bauern und vieler handwerklicher Kleinbürger das radikale Taboritentum verbreitet, eine nicht nur kirchlich und politisch, sondern auch religiös und sozial umstürzlerische Massenbewegung."[10] Nach Haupt kommen die Taboriten „allein als wirklich zielbewußte Vertreter der hussitischen Reformideen in Betracht"[11].

Die hussitische Agitation hatte sich während der Hussitenkämpfe als äußerst gefährliche Waffe erwiesen, die den Heeren nicht selten den Weg ebnen half. Noch durchschlagender wirkte in manchen Gegenden der praktische Anschauungsunterricht durch die hussitischen „Reisen". Macek berichtete von der Reise Prokops 1428 nach Schlesien, wo man Pfarrhäuser, Klöster, Kirchen, die Höfe und Festen der Edelleute anzündete, die Besitzungen der Bauern hingegen verschonte.[12]

Als folgenreich erwies sich auch die Reise der Jahre 1429 und 1430, die durch die wettinischen Lande nach Franken führte. Papst Martin V. ermächtigte bereits 1427 den Bamberger Bischof, reumütige

Akademie der Wissenschaften, Bd 18, 1889). Die Protokolle der Prozesse wurden bereits mit einem kleinen Datierungsfehler im Catalogus testium veritatis des Flacius erwähnt. „Habeo quoque magnum processuum volumen in quo 443 Valdenses nominatim examinati sunt in Pomerania, Marchia et vicinis locis c. a. 1491 et supradictos articulos sunt confessi." Vgl. Wattenbach, a. a. O., S. 3.

[9] Über konkrete Auswirkungen des Hussitentums auf Deutschland sind neue Untersuchungen zu erwarten.

[10] K. Griewank, Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. (1955), S. 62.

[11] Husitische Propaganda in Deutschland. (= Historisches Taschenbuch. 7. Jg., 1888), S. 238.

[12] J. Macek, Die Hussitische Bewegung in Böhmen. (Deutsch. Orbis-Prag, 1953), S. 35. Vgl. Haupt, Husitische Propaganda . . ., a. a. O., S. 252. Verallgemeinern sollte man diese Beispiele freilich nicht. Die Kriegsjahre riefen erhebliche Zerstörungen vor allem auf dem flachen Lande hervor.

hussitische Ketzer wieder mit der Kirche auszusöhnen.[13] Während der Bamberger Rat noch mit den Hussitenführern über die Kapitulation der Stadt verhandelte, stürmten die Volksmassen die Wohnungen der Reichen und die Klöster. 1435 verjagte die Bevölkerung sogar ihren Bischof mitsamt der Geistlichkeit. Burggraf Friedrich von Hohenzollern verpflichtete sich, einen festen Jahrestribut zu zahlen. Er trat damit in die Fußstapfen verschiedener schlesischer Fürsten, die trotz kirchlichen Verbots mit den Hussiten reguläre Friedensschlüsse getätigt hatten.[14]

An die vom Konzil von Siena 1423 verkündete Handelssperre hielt sich die Stadt Nürnberg überhaupt nicht. Dem dortigen Dominikanerprior wurde 1432 gestattet, die zahlreichen Übertreter des Handelsverbots vom Banne zu befreien.[15] Sachsen suchte sich vom „böhmischen Gifte" abzusperren. Von 1432 bis 1469 unterblieb jeder Handelsverkehr. Aber es war vergeblich. Auch hier breiteten sich hussitische Lehren aus. 1424 stand der Bürgermeister von Zittau mit den Hussiten in Verbindung. 1429 wurde der Bautzener Stadtschreiber Peter Prischwitz gevierteilt, weil er die Stadt den Hussiten in die Hände spielen wollte.[16]

Nach Macek fanden hussitische und taboritische Manifeste Verbreitung bis Cambridge, Köln, Paris, Basel, Barcelona, Venedig und Rom. Als revolutionäre Brennpunkte, die mit der Verbreitung des Hussitismus zusammenhingen, nannte er die Pikardie, das mittelrheinische Gebiet um Worms, die Gegend um Bamberg, Magdeburg, Breslau, Lemberg, Preßburg, Babolna in Ungarn und die Länder an der mittleren Oder um Frankfurt.[17] Die herrschenden Schichten betrachteten weit über die Grenzen des Reiches hinaus die taboritischen Lehren ebenso sorgenvoll wie die Siegeszüge ihrer scheinbar unwiderstehlichen Heere.[18]

[13] Ebenda, S. 249 f. Die Ermächtigung, ebenda, S. 303 f.

[14] Vgl. Macek, Hussitische Bewegung ..., a. a. O., S. 36, und Haupt, Husitische Propaganda ..., a. a. O., S. 254 f.

[15] H. Haupt, Die religiösen Sekten in Franken ..., a. a. O., S. 36 f.

[16] H. Haupt, Husitische Propaganda ..., a. a. O., S. 253.

[17] Vgl. die der Arbeit beigefügte Karte.

[18] Vgl. z. B. das Gutachten der französischen Geistlichkeit vom 27. Februar 1432 über die Notwendigkeit, eine Auflösung des Baseler Konzils nicht zuzulassen: „It. quia naturaliter homo homini subesse aut tributa solvere abhorret, et cum error Bohemorum spiritualem et temporalem praesidentiam, aut tributa decimarum, oblationum et quaevis alia ecclesiastica

Der Begriff „Taboritenlehre" ist nicht eindeutig. Einmal bestand sie aus mehreren Systemen. Zum anderen muß man, um über den Begriff aussagen zu können, beständig den Zeitpunkt beachten, zu dem er Geltung haben soll. Das Taboritentum ist nur unter Berücksichtigung der jeweiligen Situation im Befreiungskampf des tschechischen Volkes zu beurteilen.[19]

Ein wichtiger Einschnitt war unzweifelhaft die Schlacht von Lipan, nach der sich die revolutionären Impulse der Kämpfer für böhmische Unabhängigkeit mehr und mehr ins erstarrende Sektenwesen verflüchtigten. Den Sektencharakter hat das Taboritentum niemals gänzlich abzustreifen vermocht. Wichtig aber wurde es nicht wegen seiner Doktrin, sondern wegen seiner Taten. Die anschwellenden Kämpfe ließen den Sektencharakter verblassen, die Niederlage verstärkte ihn wieder.

Es bildeten sich besonders in den Jahren 1420 und 1421 abgeschlossene Gemeinschaften der „in der Gnade Stehenden" heraus, die das „erneuerte Reich Gottes" erwarteten. Die Gläubigen können es mit eigenen Kräften nicht erbauen, aber sie haben mitzuhelfen beim Durchbruch der neuen Ordnung. Gott gibt den Anstoß, sie vollenden die Rache. Die Taboriten hatten zwar keinen praktischen Plan zur Neugestaltung irdischer Verhältnisse. Bei ihnen gewinnt jedoch die chiliastische Revolution ihre erste große Gestalt.[20]

In jener Frühzeit des Taboritentums drängte die chiliastische Lehre von der „Zeit der Rache" Riten und Glaubensformeln der „sich Heiligenden" stark in den Hintergrund. Sie erwarteten an besonders bezeichneten Orten mit der Waffe in der Faust das göttliche Eingreifen, gingen aber sehr bald als aktive Rächer gegen ihre irdischen Unterdrücker als gegen die „Gottlosen" vor. Diese Lehren der Frühzeit können aus den bekannten 72 Artikeln des Magisters Laurentius von Brezina erschlossen werden.[21]

nec non et temporalia, aboleat et execretur: ideo hic cancer lenius serpit." F. Palacky, Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Hussitenkrieges. Bd 2, (1873), S. 272.

[19] Vgl. die Kritik Smirins an Preger, der sich ausschließlich mit dem Vergleich waldensischer und taboritischer Dogmatik beschäftigte. Die Volksreformation, a. a. O., S. 283.

[20] Vgl. Griewank, a. a. O., S. 64.

[21] K. Höfler, Geschichtsschreiber der Husitischen Bewegung in Böhmen, Teil I. (= Fontes rerum Austriacarum, 1. Abt., Bd II, 1856), S. 434 ff. Zur Ausgabe vgl. J. Macek, Die chiliastischen Artikel der Taboriten. (Tsche-

Macek nannte die hussitische revolutionäre Bewegung den gewaltigsten und wuchtigsten Schlag gegen die Feudalherrschaft.[22] Dem Bürgertum der Städte, dem niederen Adel und den Volksmassen gemeinsam war der Haß gegen die Kirche. Uneinigkeiten innerhalb der herrschenden Klasse, Differenzen zwischen hohem und niederem Adel, zwischen geistlichen und weltlichen und auch zwischen deutschen und tschechischen Feudalherren erleichterten das Ansteigen der revolutionären Welle. Die radikalen Prediger boten objektiv den zersplitterten Volksmassen die einigende revolutionäre Ideologie.[23] Im Frühjahr 1419 strömte die arme Stadt- und Landbevölkerung unter dem Einfluß chiliastischer Prediger auf die Berge, wo „sich Gott am ehesten zu erkennen gibt“[24]. Aus dem Chiliasmus heraus entbrannte der offene Kampf gegen den deutschen Kaiser, gegen die hohen Prälaten und gegen die Grundherren. Nach der Gründung der Stadt Tabor im Frühjahr 1420 wurde ein revolutionäres Zentrum geschaffen, in dem wenigstens vorübergehend die Macht in den Händen des armen Volkes lag.

Die umfassende Bewegung gelangte immer deutlicher unter die Führung des Stadtbürgertums und des niederen Adels. Zukunftsträchtig und geschichtlich wirksam wurde nur die Ideologie der bürgerlichen Opposition, weil das Plebejertum nicht in der Lage war, als Hegemon der revolutionären Bewegung aufzutreten. Das arme Volk sammelte sich vor allem in den hussitischen Heeren und focht

chisch). (= Sborník hístorický 1, 1953), Anm. 6. Vergleichbar sind diese 72 Artikel, die von Universitätsmagistern gesammelt und am 10. Dezember 1420 zur Diskussion vorgelegt wurden, mit den 76 Artikeln, die Magister Jan von Příbram in seinem Traktat „Contra articulos picardorum“ etwa zur selben Zeit anführte. Er schrieb in der Absicht, den Priestern eine Anleitung zur Bekämpfung der Ketzerei zu geben. Beide waren Gegner der taboritischen Armut, ebenso wie der dritte anonyme Verfasser einer Sammlung von 94 taboritischen Artikeln, die etwa gleichzeitig entstand. Die Quellen sind also verzerrt und entstellt. Dennoch passen die Artikel in ihren Grundzügen zueinander, so daß sich die chiliastische Taboritenlehre der Frühzeit herausschälen läßt. Macek wies die inhaltliche Übereinstimmung und zugleich den Quellenwert der drei Sammlungen nach, den Pekař bestritten hatte. Die Sammlung des Laurentius wird von Macek als älteste der drei gegen Ende 1420 datiert.

[22] Die hussitische Bewegung ..., a. a. O., S. 7.

[23] Ebenda, S. 10.

[24] Ebenda, S. 17 f.

für das Programm dieser herrschenden Schichten, das in den vier Prager Artikeln niedergelegt ist.[25]

Die radikalsten Ansichten hielten sich in den Heeren. Gerade hier müßte der ursprüngliche Chiliasmus als Unterströmung weitergewirkt haben und mit den hussitischen Reisen in umliegende Länder getragen worden sein.

Das anfängliche Übergewicht des armen Volkes verschob sich 1421 und 1422 zugunsten einer bürgerlich-ritterlichen Koalition. Auch in der Stadt Tabor zerfloß zu dieser Zeit die Vorherrschaft der Volksmassen, und damit fiel das vom Chiliasmus getragene Programm.[26] Tabor entwickelte sich zu einer Bürgergemeinde, die auf dem linken Flügel der städtisch-ritterlichen Opposition stand.[27]

Nach Lipan bestand Tabor wohl zunächst noch weiter. Aber es schmolz der kampfbereite Taboritismus, der aus den chiliastischen Hoffnungen der Armut entflammt war. Es blieben radikale religiöse Anschauungen, deren sektiererische Züge im gleichen Maße zu-

[25] F. Palacky, Geschichte von Böhmen. (1851), Bd 3, 2. Abt., S. 136 f.:
„1.) Daß das Wort Gottes im Königreiche Böhmen frei und ohne Hindernisse von christlichen Priestern verkündigt und gepredigt werde.
2.) Daß das h. Sacrament des Leibes und Blutes Christi unter beiderlei Gestalt des Brodes und Weines allen getreuen Christen, denen keine Todsünde im Wege steht, frei gereicht werde.
3.) Da viele Priester und Mönche in weltlicher Weise über vieles irdische Gut herrschten, gegen Christi Gebot und zum Abbruch ihres geistlichen Amtes, so wie zum großen Nachtheil der weltlichen Stände: daß solchen Priestern diese ordnungswidrige Herrschaft genommen und eingestellt werde, und daß sie gemäß der h. Schrift musterhaft leben und zum Wandel Christi und der Apostel angeleitet werden möchten.
4.) Daß alle Todsünden und besonders die öffentlichen, so wie andere dem göttlichen Gesetz zuwiderlaufende Unordnungen von jenen, deren Amt es ist, ordnungsgemäß und verständig eingestellt und gestraft werden möchten, und daß das üble und falsche Gerücht von diesem Lande beseitigt und so des Königreichs wie der böhmischen Nation Gemeinwohl befördert werde."

[26] Macek, Die hussitische Bewegung ..., a. a. O., S. 27.

[27] Der immer noch radikale Charakter Tabors kommt in den verschärften vier Artikeln zum Ausdruck. Verlangten die Prager Artikel die Bestrafung aller Todsünden durch diejenigen, *deren Amt es ist,* so soll nach der taboritischen Formulierung die Bestrafung auch des Papstes, der Prälaten, der Könige und Fürsten *durch das Volk* geschehen. Vgl. Macek, Die hussitische Bewegung ..., a. a. O., S. 28.

nahmen, wie die politische Bedeutung des Taboritentums abnahm. In diesen Lehren schwang die revolutionäre Tradition nur noch mit, gab aber nicht mehr den Tenor ab. Diese Taboritenlehre verströmte in zahlreichen Sekten.

Nach den revolutionären Kämpfen eröffneten sich vor allem Annäherungsmöglichkeiten zum Waldensertum. Die waldensische „Durchschnittsopposition" scheint für den Taboritismus ohnehin gewisse dogmatische Grundlagen geliefert zu haben.[28]

Zum Mutterzentrum für zahlreiche waldensisch-taboritische Gemeinden erhob sich nach Tabors Fall die Stadt Saaz.[29] Für Franken wies Haupt nach, daß die Propagierung des Hussitismus besonders dadurch begünstigt war, daß wegen der großen Verbreitung des Waldensertums überall Ansatzpunkte dafür vorhanden gewesen seien.[30] Er berichtete von hussitischen Reisepredigern, die bis in die zweite Hälfte des 15. Jh. hinein in Süddeutschland gewirkt haben.[31] Nirgends war die hussitische Anhängerschaft außerhalb Böhmens so groß wie im Bistum Würzburg, wo zerrüttete innere Verhältnisse einer waldensisch-taboritischen Opposition Vorschub leisteten. Im Aich- und Taubergrunde bestrafte man 1447 allein 130 Hussiten.[32] Besonders tiefe Wurzeln hatte der Hussitismus auch im Fichtelgebirge, im Frankenwald und im Vogtland geschlagen.[33] Günstige Ausbreitungsmöglichkeiten boten verschiedene sich kreuzende Handelsstraßen.[34]

Der Verschmelzungsprozeß von alten waldensischen mit taboritischen Lehren scheint zu einer gewissen Festigung der Ketzergemeinden geführt zu haben. Große Erfolge erzielte ab 1432 Friedrich Reiser, der 1450 auf einer Synode zum Bischof für Oberdeutschland einge-

[28] Vgl. Preger, a. a. O.
[29] Haupt, Husitische Propaganda ..., a. a. O., S. 284.
[30] Haupt, Die religiösen Sekten ..., a. a. O., S. 27 f.
[31] Ebenda, S. 30.
[32] Ebenda, S. 44. Bekanntlich trat in der gleichen Gegend 1476 Hans Böheim von Niklashausen auf, dessen Name möglicherweise auf eine Verbindung mit Böhmen hindeutet. Anders E. Gothein, Reformation und Gegenreformation. Bd 2, (1924), S. 277, Anm. 51.
[33] Haupt, Husitische Propaganda ..., a. a. O., S. 286.
[34] In Frage kommen vor allem die Straßen von Prag über Pilsen und Mies nach Nürnberg; die Straße Nürnberg—Bayreuth—Hof—Plauen—Zwickau—Leipzig und die Straße Nürnberg—Bamberg—Coburg über den Thüringer Wald nach Erfurt oder Leipzig.

setzt und 1458 in Straßburg verhaftet wurde.[35] Er soll bei seiner Tätigkeit das oberrheinische Gebiet und auch die Schweiz beeinflußt haben.[36]

In Sachsen setzte sich der Rektor der Dresdner Kreuzschule, Magister Peter, für eine Verschmelzung taboritischer und waldensischer Anschauungen ein.[37] Sein Schüler war der sächsische Adlige Johannes Drändorf, der im Würzburgischen für den Hussitismus warb und später die mit dem Interdikt belegte Stadt Weinsberg zu einer Art hussitischer Zentrale machen wollte.[38]

Die taboritische Beeinflussung ehemaliger Waldensergemeinden zeigte sich deutlich bei den Gruppen in der Mark Brandenburg. Sie machten nach den Verhören 1393 und 1394 im Jahre 1458 erneut mit der Inquisition Bekanntschaft. Schon ausgangs des 14. Jh. haben Verbindungen nach Böhmen bestanden.[39]

Diese Verknüpfungen scheinen sich in der Zwischenzeit noch enger und fester gestaltet zu haben. Die Lehrer wurden in Saaz geweiht. Sie mußten sich erst als Subdiakone und Diakone im Gemeindedienst

[35] Haupt, Die religiösen Sekten . . ., a. a. O., S. 44; ders., Husitische Propaganda . . ., a. a. O., S. 281. Vgl. auch Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien. (1885), S. 277. Nach ihm nannte sich Reiser „Fridericus dei gratia episcopus fidelium in Romane ecclesia donationem Constantini spernentium“, legte sich also einen programmatischen Titel zu.

[36] Haupt, Husitische Propaganda . . ., a. a. O., S. 286 ff.

[37] Vgl. H. Böhmer, Die Waldenser von Zwickau. (= Neues Archiv f. Sächs. Geschichte und Altertumskunde. Bd 36, 1915), S. 32. Nicht uninteressant ist, daß Peter 1409 als Schulmeister und Kantor nach Zwickau berufen wurde und hier bis 1414 amtierte. Vgl. E. Herzog, Chronik der Kreisstadt Zwickau. 2. Teil, (1839), S. 104.

[38] Vor 1431 hielt sich Johannes Drändorf mit seinem Gesinnungsgenossen Peter Turnow in Speyer auf. Die Tatsache erhärtet die These von einer hussitischen Beeinflussung des Bauernaufstands von 1431.

[39] Im „Catalogus testium veritatis“ heißt es bereits für das ausgehende 14. Jh.: „Subindicant tamen subinde, doctores suos ex Boemia ad se ventitare solere“. Wattenbach, a. a. O., S. 1. Flacius kam zu dieser Bemerkung auf Grund des Prozeßaktenbandes von 1393 und 1394. Aus dem von Wattenbach veröffentlichten Teil ist nicht darauf zu schließen. Preger bringt Gründe dafür, daß es sich bei Flacius nicht um eine Verwechselung mit dem Inquisitionsprozeß von 1458 handelt, sondern daß diese Notiz dem verlorengegangenen Teile der Akten zu entnehmen gewesen sei. Vgl. Preger, a. a. O., S. 12 f.

bewährt haben. Böhmische Prediger visitierten regelmäßig die Gemeinden, in denen man jetzt Hus und Wiclif verehrte.

In welchen Vorstellungen und Lehren gewannen die vorreformatorischen Ketzereien Gestalt? Sie sind weder sehr zahlreich noch allzu unterschiedlich. Einiges soll hervorgehoben werden.[40]

Förstemann führte 50 Artikel mitteldeutscher Geißlergruppen auf. Nach ihnen haben Papst und Priester keine Gewalt zu lösen und zu binden. Zeremonien werden als Hundegeheul bezeichnet, die Pfaffen als geizig hingestellt, die dem Volke einen kleinen Bissen Brot für mindestens einen Pfennig verkaufen. Eigentümlich ist der 50. Artikel, nach dem sich die Geißler immer den Gebräuchen der Kirche unterwerfen, um keinen Verdacht aufkommen zu lassen.

Dem entspricht durchaus die Meinung der brandenburgischen Waldenser, die die offiziellen Gottesdienste „propter homines" besuchten. Sie versprachen sich von den Wanderaposteln eine wirksamere Absolution, standen also dem Klerus mißtrauisch gegenüber. Die Anrufung der Mutter Gottes und der Apostel lehnten sie ab und wandten sich im Gebet ohne Vermittlung direkt an Gott. Kirchliche Kulthandlungen wurden von ihnen verworfen, wie auch Indulgenze, Jubeljahre und Pilgerfahrten. Als Todsünde galt der Eid. Beteiligung an der Rechtsprechung wiesen sie zurück. Ein Verbrecher sollte nicht hingerichtet werden, damit ihm durch menschliche Eingriffe die Buße nicht verkürzt oder gar unmöglich gemacht würde.

Viele Riten und Lehrmeinungen des älteren Waldensertums haben zur Gestaltung taboritischer Dogmatik beigetragen. Bei den radikalen italienischen Waldensern, den sog. „Lombarden", war, wie auch später bei den Taboriten, die Wirksamkeit der Eucharistie abhängig von der Würdigkeit des Spenders. Sie konsekrierten ebenso wie diese in der Landessprache, wiesen also dem lateinischen Wort keine magische Wirkung mehr zu. Der Gedanke des allgemeinen Priestertums war beiden Gruppierungen gemeinsam. Höchste kirchliche Instanz stellte die Gemeinde dar, wenn auch zwischen Waldensern italienischer und französischer Provenienz Differenzen über die Amtsdauer der eingesetzten Bischöfe und Vorsteher bestanden. Bei Waldensern und Taboriten werden mit durchaus ähnlichen Argumenten kirchliche Weihen und Kulthandlungen verworfen. Die den Sündern auferlegten Bußen sind keine Genugtuung, sondern reini-

[40] Zum Folgenden: Förstemann; Wattenbach; Preger; Haupt, Religiöse Sekten . . ., a. a. O., und Husitische Propaganda . . ., a. a. O.

gende Zuchtmittel. Die lombardische Richtung der Waldenser verbot den Eid, während die französische, vielleicht aus Tarnungsgründen, darüber großzügiger dachte. Im Stadium der Herausbildung der Taboritenpartei, das wir etwa 1416 bis 1418 ansetzen können, verwarfen diese die Eidesleistung gleichfalls und lehnten noch die Vollstreckung der Todesstrafe ab. So finden wir hier gedankliches Rohmaterial ausgebreitet, das den reformatorischen Ketzereien bei ihrer Formierung zur Verfügung stand.

Bemerkenswert ist, daß sich die durchaus friedlichen und duldsamen Waldenser unter Umständen gewaltsamer Aktionen bedienten. Haupt berichtete, daß 1374 ein Prediger der Waldenser zur römischen Kirche zurückkehrte und seine ehemaligen Freunde mit Verrat bedrohte. Der Priester wurde daraufhin getötet. 1335 hatte der Dominikaner Gallus de Novo Castro als Inquisitor für Böhmen auf den Gütern des Adligen Ulrich von Neuhaus viele Waldenser bekehrt. Sie wandten sich abermals von der Kirche ab und sagten dem Adligen die Fehde an.

Die Verschmelzung waldensischen und taboritischen Gedankenguts läßt sich auch in der Zwickauer Gegend nachweisen. Die Herzogsche Chronik berichtet vom Jahre 1462, daß es in diesem Jahr in Zwickau, Glauchau und Crimmitzschau viel Irrige in Glaubenssachen gegeben habe, die mit Gefängnis und harter Leibesstrafe belegt worden seien.[41] Boehmer zeigte, daß es sich hierbei um taboritisch beeinflußte Waldenser gehandelt hat.[42] 27 wurden im Juni 1462 gefoltert und in Altenburg vor Gericht gestellt. Die Ketzer verwarfen den Eid, lehnten die Blutgerichtsbarkeit ab und verweigerten die Annahme öffentlicher Ämter. Sie leugneten die Wirkkraft der kirchlichen Sakramente, des Bannes, der Ablässe und des Weihwassers und wandten sich gegen Marien-, Heiligen- und Reliquiendienste. Von kirchlicher Beichtpraxis, Prozessionen, Wallfahrten, Fasten und Kirchengesang wollten sie nichts wissen. Die römischen Priester verachteten sie, weil diese nicht besitzlos waren[43] Sie brachten die altwaldensische Rechtfertigung für ihr Tun vor. Papst Silvester, von dem an die Kirche ihren verderbenbringenden Weg eingeschlagen habe, soll ihren Meistern die Erlaubnis zur geheimen Predigt erteilt haben.

[41] A. a. O., 2. Teil, S. 125.
[42] Die Waldenser von Zwickau. A. a. O.
[43] Ebenda, S. 24.

Die taboritischen Momente in der westsächsischen Ketzerei sah Boehmer darin, daß im Abendmahl keine Verwandlung mehr stattfand und die Kommunion unter beiderlei Gestalt erfolgte. Die Waldenser waren also unter taboritischem Einfluß zur symbolischen Abendmahlslehre gekommen.

Auch eschatologische und chiliastische Denkweise treffen wir bei den Sekten der vorreformatorischen Zeit an. Nach flagellantistischer Auffassung hat der Antichrist schon lange regiert und regiert immer noch. Der Jüngste Tag ist vor der Tür. Elias und Hennoch sind schon in der Welt erschienen und gestorben.

Prägnanter, deutlicher und zielstrebiger entfaltete sich der Chiliasmus im frühen Taboritentum.[44] Von hier scheinen sich die ersten *unmittelbaren* Einflüsse auf das Täufertum nachweisen zu lassen. Der achte Artikel des Laurentius spricht von fünf Städten, in die sich die Gläubigen flüchten sollen, weil außerhalb dieser Städte keine Gnade zu erwarten sei.[45]

Fünf Städte spielen auch im chiliastischen Täufertum eine Rolle. In einem Bericht aus dem Jahre 1530 heißt es: „Zum sechsten haben sie funf stett fur inen gehabt, darinnen sie sich versammeln solten, nemblich der Hut hab angezeigt, Nicolsburg sei eine, so hat ein Beheim, Hans genannt, gesagt Sant Gallen sei auch eine; wue aber die andern statt sein solten, wiß er nit."[46]

Huts Schüler Marx Mayr bekannte im Verhör am 22. Juni 1531: „Die stim hab im anzeigt funf stett, wie er dan vormals zu Onolzbach bekant hab, die bedeuten die fünf geschlecht von Abraam bis uf Cristum. Dahin solt er zuflucht haben."[47]

[44] Fontes, a. a. O., S. 434: „Primo, quod jam nunc in presenti anno, qui est MCCCCXX. fiet et est consumatio saeculi, id est, malorum omnium exterminatio." Vgl. Griewank, a. a. O., S. 64 ff. und Smirin, a. a. O., S. 272 ff.

[45] Fontes, a. a. O., S. 435: „Item quod in isto Christianismo adhuc durante ecclesia militante in predicta plaga tantum quinque civitates materiales remanebunt, ad quas fideles tempore ultionis tenentur confugere, quod extra illas quinque salutem minime poterunt obtinere." Diese Städte sind Pilsen, Klatovy (Klattau), Louny (Laun), Žatec (Saaz), Slaný (Schlan), nach anderen Aufrufen auch Písek. Vgl. J. Macek, Die hussitische Bewegung ..., a. a. O., S. 18.

[46] Quellen XVI, Nr 234, S. 211 f. Beide genannte Städte beherbergten bekanntlich starke Täufergemeinden. Sollten Hans Hut alte taboritische Vorstellungen bei seinen Reisen als Buchführer in Franken, Westsachsen und im Vogtland zugewachsen sein?

[47] Ebenda, Nr 292, S. 279.

Außer den bekannten Städten galten den Taboriten des Chiliasmus die Berge als Zuflucht vor dem Gericht Gottes.[48] Nach einem Bericht des Amtmanns von Salza vom 18. Dezember 1527[49] sollen diejenigen, „so das zeichen der tauf anderweit entpfangen, ... sich uff den gebirgen enthalten[50], dan es wurde hawschrecken regen und wurde dann die welt lenger nit dann eilf monat stehen bleiben".

Die 18. These des Laurentius fordert die Trennung der Gläubigen von den Gottlosen.[51] Auch hiermit gehen täuferische Verhaltensweisen konform. Wie im Täufertum verlangt die 26. These des Laurentius unmittelbare Verbindung zu Gott bei Ausschaltung der offiziellen Geistlichkeit und Gelehrsamkeit.[52]

Einige Thesen des Laurentius beschäftigten sich mit der Rolle der Frauen im „erneuerten Reiche". Nach der 29. These wird das Gebären zukünftig ohne Schmerzen erfolgen.[53] Den Frauen kommen

[48] Fontes, a. a. O., S. 435: „Item quod jam isto tempore ultionis, nemo salvari possit et a plagis domini conservari nisi congregacione montium corporalium vel cavernis petrarum, ubi fideles sunt modo congregati."

[49] Wappler, Nr 10 c, Beilage S. 253.

[50] Hierbei kann natürlich ohne taboritische Vermittlung direkt auf Matth. 24,16 zurückgegriffen worden sein, eine Bibelstelle, die sehr wahrscheinlich bereits den Taboriten Pate gestanden hat.

[51] Fontes, a. a. O., S. 437: „Item quod in praedicto regno reparato hominum viantium nullus malus poterit corporaliter permisceri bonis, nisi prius deponat suam malitiam."

[52] Ebenda, S. 438: „Item quod in regno reparato ecclesie militantis sol humane intelligentie non lucebit hominibus, hoc est, quod non docebit unus quisque proximum suum, sed omnes erunt docibilis dei." Vgl. auch die 27. These, nach der das Gesetz Christi jedem ins Herz geschrieben wird („... quod lex Christi omnibus superscribetur in cordibus eorum, et non opus erit doctore"), mit Thomas Müntzers Prager Anschlag: „Wu der same felt uff den guten acker, das ist in die herzen, dye der forcht gots vul sein, das ist dann das papir unde pergamen, do got nicht mit tinten sundern mit seinem lebendigen finger schreibt dye rechte heilige schrift ..." Müntzer, Briefwechsel, Anhang Nr 6, S. 145. Auch: „Es sein bei meiner selen nit ander menschen dan studenten unde pfaffen unde münniche, dye mit herzlichen kutzelen und geprenge dye warheyt aufnemen aus den buchern, aber wann yhnn got will ins herz schreibn, ist kein volk under sonnen, das dem lebendegen wort feinter ist dan sie." Ebenda, S. 145 f.

[53] Fontes, a. a. O., S. 438: „Item quod mulieres in regno reparato ecclesie viantis carnaliter parient filios et filias sine corporali perturbatione et dolore."

größere Rechte zu. Sie brauchen nach der 31. These nicht mehr ihre Pflichten den Ehegatten gegenüber zu erfüllen, wie auch diese von ihren Verpflichtungen entbunden werden.[54] Den Frauen wird in der 33. These sogar gestattet, sich bereits in den Zeiten der Rache von ihren Männern und Kindern zu trennen, wenn sie sich auf die Berge oder in die bekannten fünf Städte begeben wollen.[55] Liegt hierin nicht die täuferische Ehemeidung ganz allgemein vorgebildet?

Haupt schrieb: Es „gewannen die waldensisch-taboritischen Lehren für Deutschland in der Folge eine ungeahnte Bedeutung durch das Auftauchen des Täufertums, das ... hinsichtlich seines ethisch-religiösen Programms auf einen engen Zusammenhang mit dem böhmischen Sektenkreis hindeutet, wenn es auch schwerlich jemals gelingen wird, die jene Verbindung vermittelnden Faktoren im einzelnen nachzuweisen“[56]. Es ist richtig, daß in den gärenden Jahren 1520 und 1521 jene untergründigen religiösen Vorstellungen und Erwartungen in ihren wechselseitigen Verschlingungen und Beeinflussungen offen ans Licht traten und im Zusammenprall mit den reformatorischen Lehren aufgesplittert wurden.

Über den viel zitierten Zwickauer Nikolaus Storch sind unsere Kenntnisse eigentümlicherweise recht gering. Den ältesten Bericht von den Zwickauer Propheten gab der Pfarrer Hausmann in einem Brief vom 18. Dezember 1521 an den Kurfürsten. Der Landesherr wird darin gebeten, die in Zwickau entstandenen Unruhen unterdrücken zu helfen.[57] Der Pfarrer machte den Kurfürsten mit den Ergebnissen eines Verhörs bekannt. 14 Männer und 2 Frauen waren vorgeladen worden. Einige zweifelten am Nutzen der Paten bei der Taufe, sprachen sich also gegen die Kindertaufe aus. Außerdem wurde die Ansicht vertreten, es „were die gotlich schrifft zur lare der menschen vncrefftig, allein muste der mensch durch den gaist gelernet werden, dan hette got den menschen mit geschrifft wollen gelernt haben, so hatte er vns vom himmel herab ein biblien ge-

[54] Ebenda, S. 438: „Item quod in regno ecclesie viantis mulieres non debent reddere debitum maritis suis, nec e contra.“

[55] Ebenda, S. 438: „Item quod mulieres tempore hujus ultionis licite possunt jam divortiari et recedere a maritis suis et fidelibus quantumcunque invitis et a pueris suis et hospitalibus suis ad montes corporales vel quinque civitatis.“

[56] Husitische Propaganda ..., a. a. O., S. 295 f.

[57] Mitgeteilt durch Th. Kolde (= ZKiG, Bd 5, 1882), S. 323 ff.

sant..."[58]. Dieser frühe reformatorische Spiritualismus gibt wohl ein gewisses Bindeglied zu vorreformatorischen Ketzereien ab.

Das Storch-Bild ist weitgehend von Melanchthon geprägt worden.[59] Die Vita Melanchthonis des Joachim Camerarius, die sich im 14. und 15. Kapitel mit den Ereignissen in Wittenberg beschäftigt, ist aus Melanchthonscher Sicht geschrieben.[60] Auch Enoch Widmanns Chronik von Hof ist faktisch nur eine Nachbildung der Vita Melanchthonis.[61] Marcus Wagners „Einfeltiger Bericht; Wie durch Nicolaum Storcken die Auffruhr in Thüringen vnd vmliegenden Revir angefangen sey worden etc..." bietet Material aus dritter Hand.[62]

Nach Bachmann soll Storch zu seinen Freunden von der nahen Verwüstung der Welt, „von einem einbrechenden Strafgerichte, das alle Unfrommen, Gottlosen austilgen, die Welt mit Blut reinigen und nur die Guten übrig lassen werde" gesprochen haben. Dann wird das Reich Gottes herbeikommen und das Schriftwort ‚Eine Taufe, Ein Glaube' erfüllt sein.[63] Widmann überschätzte Storchs Bedeutung erheblich. Er sei in Zwickau durch „träwme und gesicht dahin getrieben, daß er sich wider das gepredigte wahre wort gottes geleget, heimliche offenbarung geruhmet" habe.[64]

Nach Camerarius haben die Propheten der Eheschließung große Beachtung geschenkt. „Ad cuius exordium atque incrementa, docebant necessariam esse curam et diligentiam in procreanda sobole.

[58] Ebenda, S. 324.

[59] Vgl. J. K. Seidemann, Aus der Reformationszeit. Nicolaus Storch. (= Sächsisches Kirchen- und Schulblatt vom 30. Mai 1877). Hier ist vor allem die Wittenberger Briefliteratur ausgewertet. Vgl. auch R. Bachmannn, Niclas Storch, der Anfänger der Zwickauer Wiedertaufe. (1880); P. Wappler, Thomas Münzer in Zwickau und die Zwickauer Propheten. (= Wiss. Beilage aus dem Jahresberichte des Realgymnasiums mit Realschule zu Zwickau, Ostern 1908).

[60] Zu ergänzen durch H. Barge, Aktenstücke zur Wittenberger Bewegung Anfang 1522. (1912); E. Fabian, Zwei gleichzeitige Berichte von Zwickauern über die Wittenberger Unruhen 1521 und 1522. (= Mitt. des Altertumsvereins für Zwickau und Umgebung 11, 1914), S. 25 ff.; N. Müller, Die Wittenberger Bewegung, Briefe, Akten und dergl. (1911); E. Fischer, Zu den Wittenberger Unruhen 1521/22. (= ZKiG 23, 1902), S. 615 ff.

[61] Mitgeteilt von Chr. Meyer. (= ZKiG Bd 16, 1896), S. 117 ff.

[62] In moderner Sprachform bei O. Brandt, a. a. O., S. 53 ff. Vgl. Erläuterungen, ebenda, S. 224 f.

[63] A. a. O., S. 10.

[64] Chr. Meyer, Chronik von Hof, a. a. O., S. 120.

Et ideo neminen ducere vxorem debere, ex qua non sciret se liberos pios et gratos aeterno Deo et ad communionem regni coelestis electos, suscepturum esse."[65]

Bereits in Zwickau spielten die Türken für die bevorstehende Veränderung der Welt eine Rolle. „So werde der Türke ... Deutschland einnehmen und in kurzem, in etwa 5–7 Jahren sich eine solche Veränderung der Welt vollziehen, daß kein Unfrommer oder böser Sünder mehr solle lebendig bleiben."[66] Alle Pfaffen aber würden erschlagen werden.

Marcus Wagners Bericht gibt acht Artikel einer Lehre Storchs wieder, die allerdings kaum Anspruch auf Echtheit erheben dürfen. Die ersten Artikel rufen zur Vielweiberei auf. Dies widerspricht völlig der Vita, nach der die Sektierer besondere Sorgfalt bei der Gattenwahl empfahlen. Der vierte Artikel der angeblichen Lehre Storchs verlangt die Gütergemeinschaft, der fünfte schildert die vielseitige Bedrückung der Armen und wendet sich gegen geistliche und weltliche Obrigkeiten. (Die ausführliche Darlegung läßt auf eine andere Vorlage schließen.) Der sechste Artikel lehnt die Kindertaufe, der siebente die schlechten Pfaffen ab. Der achte verkündet die Willensfreiheit des Menschen, der fähig ist, die von Gott gebotenen Gesetze auch zu halten.

Wir haben es bei allen Berichterstattern mit Luther-Anhängern zu tun. Viel sagen uns ihre Bemerkungen nicht. Die Zwickauer werden in Endzeiterwartungen mit chiliastischem Einschlag gelebt haben. Sie verwarfen die Kindertaufe[67] und betrachteten Träume und Gesichte als Ausdruck ihrer unmittelbaren Verbindung zu Gott. Dabei zeichnete sich die übliche Bildungsfeindschaft ab. Sie erwarteten wohl das Eingreifen Gottes oder von ihm gesandter irdischer Mächte. Die Reinerhaltung der Gemeinde sollte durch sorgfältige Gattenwahl bei der Ehe gesichert werden.[68]

[65] Joachimi Camerarii de vita Philippi Melanchthonis Narratio. Hg. von Th. Strobel, (1777), S. 46.

[66] Wappler, Thomas Münzer in Zwickau ..., a. a. O., S. 19.

[67] Storch soll hingegen im Dezember 1521, als Stübner bei Melanchthon auf Abschaffung der Kindertaufe drang, geäußert haben: „Ey was liegt denn an diesem Artikel". CR I, Sp. 538. Vgl. auch Georg Spalatins protokollarische Aufzeichnungen betreffs der Zwickauer Propheten zu Wittenberg bei N. Müller, Die Wittenberger Bewegung ... a. a. O., Nr 64, S. 144.

[68] Jede größere Aktivität von Frauen innerhalb einer Sekte brachte diese fast regelmäßig in schlechten Ruf. Ebenso erging es zahlreichen oppo-

Daß diese Lehren der Zwickauer Propheten auf dem sozialen Hintergrund der dortigen Tuchknappen Wurzeln schlugen, ist allgemein bekannt. Trotz ihrer Undeutlichkeit lassen sich in Umrissen Ausläufer waldensisch-taboritischer Gedanken erkennen, die über verschiedene Kanäle im Ideenkonglomerat des Täufertums Eingang finden sollten.[69]

Werfen wir noch einen Blick auf das Nürnberger Gebiet. Hier erschien unter der Maske eines ungebildeten Bauern ein wahrscheinlich aus der Ulmer Gegend vertriebener Pfarrer, Diebold Schuster.[70] Der Rat hatte ihm anfangs das Predigen in den Häusern erlaubt. Er begann aber die Obrigkeit zu kritisieren. Bald folgten predigende Laien, wie der Leineweberknecht Gallus aus Nördlingen. Am Ostermontag 1524 trat sogar eine Frau auf.[71] Im Mai empörte sich Forchheim gegen den Bamberger Bischof. Auf dem Lande kam es zu Zehntverweigerungen. Unter den gebildeten Schichten Nürnbergs fanden Karlstadts Lehren Anklang. Aus seinen Schriften las der Schreiber Erasmus Wisperger öffentlich vor.[72] Unzufriedenheit machte sich besonders unter den zahlreichen Malern und Kunsthandwerkern der

sitionellen Predigern. Auch Thomas Müntzer wurden wollüstige Ausschreitungen vorgeworfen. Th. Strobel führt einen Bericht aus drei verschiedenen Quellen an, wonach eine „göttliche Stimme“ Müntzer zu einem Mädchen schickte, das er verführt habe. Leben, Schriften und Lehren Thomä Müntzers, des Urhebers des Bauernaufruhrs in Thüringen. (1795), S. 140. Strobel überließ es in sehr aufgeschlossener Weise dem Leser, die Glaubwürdigkeit des Berichts zu beurteilen. Ein Gewährsmann für diese Klatschgeschichte war Luther.

69 V. Husa ist der Auffassung, daß die Verwerfung der Kindertaufe erst Ende des Jahres 1521 Forderung der Zwickauer Storchianer geworden sei. O původu novokřtěnství. (= Karlova universita. Filosoficko-historická fakulta. Zápisky katedry československých dějin a archivního studia, 1/1956), S. 26 ff. Erst die Verhöre im Dezember hätten diesen Ritus ans Tageslicht gebracht. Marcus Stübner, der in der zweiten Hälfte des Jahres 1521 mit Thomas Müntzer in Böhmen weilte, sei dort für die Wiedertaufe gewonnen worden, die Gepflogenheit der Brüdergemeinde war und für die sich auch die über deren Lehren hinausgehenden radikalen Oppositionsvertreter wie Mathias Poustevník und Jan Kalenec einsetzten.

70 Th. Kolde, Hans Denck und die gottlosen Maler von Nürnberg. A. a. O., S. 2.

71 Ebenda, S. 6.

72 Ebenda, S. 18.

Stadt bemerkbar. Sicher hing dies mit der geringen Nachfrage nach Heiligenbildern zusammen. Der Maler Hans Greiffenberger schrieb in den Jahren 1523 und 1524 sieben Traktate. Eines davon trägt den Titel: „Die welt sagt sy sehe kain besserung vonn den, die sy Luterisch nennet was besserung sey ein wenig hierin begriffen"[73].

In diese Kreise wuchs Hans Denck hinein. Im Herbst 1523 berief ihn der Rat zum Rektor der Schule von St. Sebaldus. Den hochgebildeten Humanisten führten die Widersprüche in der Bibel zum Spiritualismus und zur Betonung christlichen Lebenswandels. In seinem Hause begegneten sich Humanismus und radikale Predigt. Hans Hut wohnte bei ihm. Heinrich Pfeiffer und der Karlstadt-Jünger Martin Rainhart, der ehemalige Prediger von Jena, standen mit ihm im Verkehr, vielleicht auch Thomas Müntzer.[74] Die Maler Sebald und Barthel Beheim und Georg Pentz, die von den Sakramenten und von der Schrift nichts hielten, wurden der Stadt verwiesen. Ottilie Beheim aber heiratete im März 1528 Sebastian Franck.

Schon diese kurze Aufzählung verschiedener Begebenheiten und Stimmungen wird deutlich machen, welch heterogenes Gedankenmaterial sich einer späteren Opposition darbot. Daß jene untergründigen Strömungen, Stimmungen, Vorstellungen, Frömmigkeitsformen Gestalt gewinnen und sich in Sondergemeinden kristallisieren konnten, ist stark vom Verlauf der Reformation abhängig. Die von Luther und den Wittenbergern ausgesandten Flugschriften hatten die Massen ergriffen und aufgewühlt. Sie verliehen den anwachsenden gesellschaftlichen Spannungen Ziel und Richtung gegen die alte Kirche. Zunächst aber zerschlugen sie mehr, als sie aufbauten. Sie wiesen einen allgemeinen Weg zu einem Zustand, der nicht war. Diese Schriften wurden nicht nur gelesen, sondern ihre Hauptgedanken auch mündlich weitergegeben. Dabei konnten nur allzuleicht Akzente in Luthers Lehren hineingelangen, die der Reformator kaum gebilligt hätte, würde er sie gekannt haben. Der allgemeine Kampf gegen die alte Kirche forderte zum Denken heraus und zwang breite Schichten geradezu, eigene Aktivität zu entfalten. Bei der engen Verflechtung von sozialpolitischen und religiösen Motiven keimte fast zwangsläufig eine radikalere Note auf. Als Luther dann gar den Augen der Öffentlichkeit vorübergehend entzogen blieb und der Wittenberger Kreis nur ungenügenden Ersatz für den „Propheten" zu bieten ver-

[73] Ebenda, S. 12 f.
[74] Vgl. ebenda, S. 23.

mochte, da legten besonders die Unterschichten der Gesellschaft als agilster Bevölkerungsteil die unsystematischen Lehren Luthers in Verbindung mit verschiedenen verbreiteten Ketzervorstellungen im radikalen Sinne aus. Luthers Lehren aber spannten sich wegen seiner sprachgewaltigen Polemik so weit, daß über ihn hinausgreifende Auffassungen, die wir mit dem Begriff „Volksreformation" charakterisieren wollen, unter seiner Flagge zeitweilig Schutz fanden. Dieser Prozeß wurde begünstigt, weil die aufkeimenden neuen Ketzereien in einer Zeit unklarer kirchlicher Verhältnisse relativ offen auftreten konnten und der Verfolgungsdruck erst allmählich einsetzte. Langsam nur wurden sich die Ketzerführer ihrer Gegensätzlichkeit zu Luther bewußt.

Parallel zu diesem Radikalisierungsprozeß von unten aber erfolgte die Fortbildung der von Luther nur angedeuteten Lehren durch geistliche und weltliche Vertreter der Bildungsschichten. Meist geschah es hier aus christlichem und theologischem Verantwortungsgefühl heraus. Sie schufen die religiöse Begründung für viele unklare Wünsche der Unterschichten, kamen ihnen damit entgegen, wurden vielfach von ihnen angeregt und vorwärtsgetrieben. Beide Prozesse sind nicht voneinander zu trennen.

Als der Bauernkrieg niedergeworfen war und Luther aus seiner klassengebundenen Sicht heraus politisch Position bezogen hatte, da „organisierte" sich die neue Ketzerei, wobei dies natürlich nicht als bewußter Vorgang betrachtet werden darf. Während in gewissen Gruppen eine resignierte Grundstimmung zur Flucht aus der Welt führte, erhielten andere Impulse aus alten chiliastischen und extrem spiritualistischen Überlieferungen. Die Tradition des Bauernkrieges wirkte nach. Die Täuferbewegung als religiös-soziale Sekte formierte sich bei unterschiedlicher Betonung des Religiösen und des Sozialen zum wichtigsten Faktor des linken Flügels der Reformation.

## IV. DIE FURCHT VOR DEN TÄUFERN

Die Mehrzahl der überlieferten Quellenstücke besteht aus Verhörsprotokollen. Sie sind das Ergebnis teils gütlicher, teils peinlicher Befragung. In jedem Falle erfolgten die Aussagen unter Zwang. Es drohte Anklage wegen Staatsverbrechens und der Tod durch den Henker. Diese Umstände darf man bei Betrachtung der Quellen keineswegs aus dem Auge lassen.[1]

Märtyrerstandhaftigkeit werden wir bei der Masse der Betroffenen nicht immer voraussetzen können.[2] Es ist nur allzu natürlich, daß die Verhafteten bestrebt waren, die Bewegung als möglichst friedfertig und loyal hinzustellen. Trotz allem bleibt immer wieder ein Rest bewundernswürdiger Tapferkeit. Zahlreiche der Kirche wiedergewonnene Täufer wurden rückfällig. Die einmal feststehende täuferische Überzeugung trieb auch die einfachen Anhänger immer wieder in den Konflikt mit den Obrigkeiten.

Rührend suchte ein Täufer dieses Entweder-Oder zu überlisten. Der Amtmann zu Ettenheim im Bistum Straßburg berichtete am

[1] Es geht freilich zu weit, für alles „Belastende" die „peinliche Frage" verantwortlich zu machen. Mögen durch sie und vor allem durch die schematische Art der Fragestellung auch im einzelnen erhebliche Verzerrungen entstanden sein, die Vielzahl der unabhängig voneinander durchgeführten Verhöre, die im ganzen zu durchaus ähnlichen Bekenntnissen führten, sichern die Beweiskraft der Aussagen.

[2] Die Praxis sah wohl anders aus als die Theorie. Zu dieser die Studie von E. Stauffer, Märtyrertheologie und Täuferbewegung. (= ZKiG, 3. F., Bd 52, H. 4, 1933). Reichs- und Papstkirche waren keine Märtyrerkirchen mehr. Bei Ketzergemeinschaften haben anscheinend Märtyrertheologie und Märtyrergeschichtsbetrachtung ein verborgenes Dasein geführt. Die Märtyrertheologie – die Apokalypse stellt das Märtyrerschicksal der Christusgemeinde in ganz großen kosmischen Rahmen – soll durch die Verfolgungen der Reformationszeit zu neuem Leben erweckt worden sein. Vgl. S. 547 und 549. Märtyrertheologie ist bei Grebel, Hubmaier, Melchior Hofmann und Menno Simons zu erkennen. Besonders tritt sie in den Liedern der Wiedertäufer und in den Geschichtsbüchern in Erscheinung. S. 554 ff. „Die Täufer fühlten sich als die Erben einer uralten Märtyrertradition und haben in diesem Sinne alle erreichbaren Märtyrergeschichten der Vergangenheit zusammengetragen und in prosaischer und in

11. April 1530 den bischöflichen Räten über das Verhör eines Wiedertäufers: „Er wyll auch kein urpfehdt schweren, besonder by seim jä pliben." Auf die Frage, ob er es auch halten wollte, erfolgte die Antwort: „Umb das vergangen well er wol sagen jä und das hällten, aber um das zukunftig könn er nit sagen jä, dann er wyss nit, was gott mit ihm handlen well."[3]

Über die tatsächliche Verbreitung der Täuferbewegung sagen uns die Quellen direkt wenig aus. Jordan weist ihr für Thüringen in Polemik gegen P. Wappler eine untergeordnete Rolle zu.[4]

Hierauf läßt sich manches entgegnen. Das überkommene Aktenmaterial ist naturgemäß sehr lückenhaft. Vermutlich konnte nur ein kleiner Teil der Vertreter einer oppositionellen Volksbewegung gerichtlich belangt werden. Diese fand in der Wiedertäuferbewegung schließlich nur ihre Spitze. Viel breitere Schichten der Bevölkerung würden wohl dieser „organisierten" Opposition schon wegen ihrer sozialpolitischen Schattierung nähergetreten sein, wenn dies nicht die offizielle Propaganda verhindert hätte. Zu den stimmungsmäßigen Reserven sind sie jedenfalls zuzuzählen. Es verzerrt die wahren Verhältnisse, wenn man, von den Riten ausgehend, starre Grenzen zieht und die Zahl der Aktenstücke notiert. Über vieles mögen die verschiedenen Obrigkeiten auch hinweggesehen haben, weil sie nur

poetischer Form für ihre erbaulichen Zwecke verarbeitet." S. 560. Auf S. 562 führt Stauffer aus: „Das ist die dualistische Geschichtstheologie der Täufer: Die Geschichte ist der Kampf zwischen Gottesvolk und Weltmacht, der Kampf, der in dem Leiden des Märtyrers zur Entscheidung drängt." – Sind dies nicht allzu theoretische Abstraktionen? Mögen bei den bekannt gewordenen Täuferführern ähnliche Gedanken auch vorhanden gewesen sein, welchem einfachen Handwerker – die machten schließlich die Täuferbewegung aus! – kann denn in der damaligen Zeit Verständnis für das „Erbe einer uralten Märtyrertradition" zugemutet werden? Mochten auch führende Täuferlehrer gefühlsmäßig im Fahrwasser solcher Überlegungen segeln, die Masse der Täufer wollte sicher nur dumpf den Willen Gottes in wörtlicher Befolgung seiner Gebote erfüllen.

[3] Quellen XXI, Nr 635, S. 531.

[4] „Wer in seinem Werke die Zahl der Wiedertäufer beachtet, wird doch aus den breiten Schichten des Volkes nicht viele finden und unter den Wiedertäufern bei aller Anerkennung des ernsten Strebens, das sich in ihrem Kreise findet, nur wenig geistig bedeutende Männer, auffallend viele Frauen." Die Wiedertäufer in Mühlhausen. (= Mühlhäuser Geschichtsblätter, 15, 1915), S. 49.

unklare Nachrichten erhielten. Manches wird ihnen nicht zu Ohren gekommen sein.

Briefe und Berichte über die Wiedertäuferbewegung, die von Angehörigen der herrschenden und oberen Schichten verfaßt worden sind, lassen die wahren Verhältnisse ebenfalls nur schwer erkennen. In ihnen zittert häufig der Schrecken des Bauernkrieges und die Furcht vor einer Neubelebung des großen Kampfes nach. Beamte, Amtleute und Statthalter neigen zu Übertreibungen. Sie mochten auch von der antitäuferischen Publizistik beeindruckt sein, denn vielfach gaben sie deren haßerfüllte Phrasen wieder.[5] Nur beim vorsichtigen Vergleich läßt sich aus der Fülle des vorhandenen Aktenmaterials das Bild der wahren Verhältnisse herausschälen und über die tatsächliche Verbreitung der Täuferbewegung einiges sagen.

Ritschl kam nach dem Studium der Münsterer Verhältnisse zu völlig anderen Ergebnissen als Jordan. „Es schien so, als solle die lutherische Reformation von dem radikalen Täufertum abgelöst werden, und in Münster kannte man die politische Lage und handelte danach, nur wußte man nicht, wie sehr das bischöfliche Heer bereits zersetzt war und daß es nur eines kühnen militärischen Zupackens bedurft hätte, um den Sieg des Anabaptismus in Niederdeutschland zu entscheiden."[6] Wenn das in dieser zugespitzten Form auch wohl zu weit geht, so muß doch auf die Tatsache hingewiesen werden, daß die Errichtung und vor allem die eineinhalbjährige Behauptung des Münsterer Wiedertäuferreichs eine historische Leistung war, die nicht nur eine opfermütige Anhängerschaft voraussetzte, sondern auch breiter Kreise von Sympathisierenden bedurfte. Münster trieb in Nordwestdeutschland eine ausgedehnte und wirkungsvolle Propaganda. In Friesland sahen viele im König von Münster ihre wahre Obrigkeit, wie eine friesische Schrift zeigt. „Slan doot alle Monniken und Papen und alle Overicheit de in der werlt sint, went allenne unse koning is de rechte Overicheit."[7]

Täuferheere aus den Niederlanden versuchten, die Stadt Münster zu entsetzen und konnten erst nach harten Kämpfen an ihrem Vorhaben gehindert werden. Die Volksmassen gerieten unter dem Ein-

[5] Diesen Gesichtspunkt rückte E. Meißner in den Vordergrund. Die Rechtssprechung über die Wiedertäufer und die antitäuferische Publizistik. (Diss. 1922).

[6] A. a. O., S. 23.

[7] Zitiert nach Ranke, Bd 3, a. a. O., S. 435.

druck der Münsterer Ereignisse in Bewegung, wie verschiedene Aufstandsversuche in der deutschen Nordwestecke bezeugen.[8]

Selbst in unseren mitteldeutschen Täuferquellen finden die Ereignisse von Münster ihren Niederschlag. Die von Schornbaum für diese Zeit leider nur inhaltlich wiedergegebenen Aktenstücke verraten die Nervosität der herrschenden Klasse. Markgraf Georg gab am 18. Januar 1535 dem Kastner zu Colmberg Anweisung, sich bei Gefangenen vor allem nach Beziehungen zu Münster und nach einer eventuellen Güter- und Weibergemeinschaft zu erkundigen.[9] Am 20. Januar teilte er dem Abt des Klosters Heilbronn mit, daß der Klosterschäfer unter den Bauern die Zeitungen von Münster verbreitet hätte.[10] Am 23. Februar ließ er an verschiedene Ämter Weisungen ergehen, alle wegen der Handlung zu Münster verdächtigen Personen gefangenzusetzen.[11]

Diese Nervosität übertrug sich auch auf niedere Beamte. Georg Vogler berichtete am 26. Mai 1535 dem Markgrafen, daß die Wiedertäufer etliche zu Windsheim auf ihre Seite gebracht hätten, offenbar, um hier ein neues Münster anzufangen.[12]

Die Nachricht von der Hinrichtung oder Gefangennahme Johann Bockelsohns löste nicht nur in den Reihen der herrschenden Klasse Erleichterung aus. In einem undatierten Bericht in Sachen der Wiedertäufer zu Leutersbach aus dem Jahre 1535 heißt es: „Die Buttnerin zaigt an, des Webers weib hab ir gesagt, sie soll frolich sein, sie hör, der widertaufer konig sei gestorben, und ire menn werden dieser zeit nit auf sein bis auf weitern beschaid.“[13] Die beiden Frauen waren offenbar mit den Beziehungen ihrer Männer zu den Wiedertäufern nicht einverstanden. Der König von Münster galt demnach sogar bis nach Franken als eine gewisse Autorität.

[8] Vgl. Ritschl, a. a. O., S. 25 f. Die Verbindungen zwischen Münster und den oberdeutschen Täufern untersuchte Zur Linden, a. a. O., S. 367–369. Vgl. auch Quellen XXI, Nr 146, S. 144. Am 4. Februar 1535 warnte Pfalzgraf Ludwig die Stadt Straßburg vor den Kriegswerbungen eines Johann von Göle und vor Knipperdolling. „Johan von Göle“ soll sich „den Rhein heruf gegen Straßberg zu begeben, volk ufzubringen, pulver und anders, so zu dem krieg notig, zubestellen etc.“

[9] Quellen XVI, Nr 337, S. 340.

[10] Ebenda, Nr 338, S. 341.

[11] Ebenda, Nr 339, S. 341.

[12] Ebenda, Nr 360, S. 341.

[13] Ebenda, Nr 365, S. 343.

Für die „Gefährlichkeit" der Wiedertäuferbewegung wichtig ist nicht in erster Linie die Zahl derer, die sich taufen ließen.[14] Wichtig wurde die Anziehungskraft, die ihre sozial-politisch getönten Lehren bei günstigen Verhältnissen auf breite Volksschichten ausüben konnten; diese Lehren bargen die Möglichkeit in sich, eine durchaus beachtliche Opposition zu sammeln.

Aus den Mitteln, die die Obrigkeiten zur Bekämpfung der Täufer anwandten, ergibt sich, daß sie sich nicht einer bedeutungslosen Winkelsekte gegenüberglaubten. Fürsten, Stadträte und Beamte waren sich der Gefährlichkeit der täuferischen Predigt bewußt, die zum Fanal aller Unzufriedenheit werden konnte. War das Täufertum auch nicht als organisierte Massenbewegung anzusprechen, so konnte es doch dahin kommen. Deshalb verschärften sich die Täufermandate ständig. Die Obrigkeiten brachten die Täufer in direkte Beziehung zum vergangenen Bauernkrieg und sahen in der Wiedertaufe schlechterdings nur ein Bundeszeichen für alle unzufriedenen Untertanen. Bis 1527 erfolgten meist nur Warnungen vor rebellierenden Bauern, die man mit Reiteraufgeboten niederhalten wollte.

Vom Jahre 1527 an wird in den Weisungen der Fürsten und in den Berichten der Beamten ständig von Wiedertäufern gesprochen. Markgraf Kasimir schrieb am 1. April 1527 an Herzog Albrecht: „Daraus (aus einem Bericht der Nürnberger) e. l. zu vernemen haben, was

[14] Von den Täufern schrieb V. Husa, a. a. O., S. 26: „Es war dies keine Bewegung mit ideeller oder organisatorischer Einheitlichkeit. In die Bezeichnung „Wiedertäufer" wurden viele zerstreute und gedanklich oft sehr verschiedene Sekten einbezogen ..." Der speyrische Reichstagsgesandte Wendel Artzt schickte am 18. November 1556, als die revolutionären Impulse der Täuferbewegung schon weitgehend geschwunden waren, an Bischof Rudolf von Speyer ein „lateinisch verzeychnus sectarum". Darin werden aufgeführt:

12. Schwenckfeldiani
13. Anabaptistae Monasterienses
14. „ Huterani
15. „ Stäblarii
16. „ Schwerterii
17. „ Osterlicii
18. „ Helvetii. Schweyzer brueder
19. Lutherani iconomachi. Bildstürmer
20. Anabaptistae demonisalvi, de quibus Augustae anno 1530 inter caetera tractatum fuit, qui dicunt etiam daemones salvari.

Quellen XXI, Nr 586, S. 511.

erschreckenlich uncristlich ding under dem schein einer neuen tauf understanden werden."[15] Unmittelbar darauf berichtete er von einem neuen „haufen" in der Schweiz und im Hegau und von einem geplanten Anschlag auf den Straßburger Rat.[16] Der Bericht des Bürgermeisters und Rats zu Nürnberg vom 26. März 1527 gebraucht mehrfach die Ausdrücke „pundnus" und „verpundnus wider alle oberkaiten"[17]. Auch der Erzbischof von Mainz bemerkte bezüglich der Wiedertäufer am 31. Januar 1528 in einem Schreiben an die Grafen von Stolberg, „das dodurch nichts anders dan ein newe uffrühr und entporung der underthanen widder die obirkeit zubefahren . . ."[18]. Am gleichen Tage schrieb der Pfarrer zu Bruck an Hans von Seckendorf, daß nicht wenige, sondern der halbe Teil des Dorfes in Winkeln zusammenkämen.[19]

Besonders Herzog Georg war gegenüber den Täufern äußerst mißtrauisch. Am 17. Mai 1528 teilte er Kurfürst Johann mit: „Es gelangt itzo glaublich an uns, wie daz gemeine volk zu Dhuringen und sonderlich umbs Heynicht itzo offentlich in bierheusern und andern gemeinen zusamekunften reden und von inen lauten lassen, es solle in kurtze einer kommen, der ihnen als der rechte oberherre furgehn, das wort gots und daz ewangelium recht schutzen und handhaben [soll] an denen sie sich auch alle halten werden, doraus, wie E. L. zu ermessen, wo dem nit in zeiten furgetracht, ein aufrur wie vor, wa nit grosser, das der almechtig genediglich abwenden wolle, ervolgen wurde."[20]

Bereits am 21. Januar 1528 hatte Herzog Georg den thüringischen Adel zu Rüstungen gegen einen möglichen Aufruhr der Wiedertäufer aufgerufen. „Darob nichts gewissers dann merkliche und viel grössere wann je vergangene auffruren zu befahren seindt", so urteilte er über die von den Wiedertäufern drohende Gefahr und forderte vom thüringischen Adel, „. . . das ihr euch uffs allerhöchste und sterkest

[15] Quellen XVI, Nr 22, S. 22.
[16] Vgl. auch Berbig, Nr XV, S. 331 f.
[17] Quellen XVI, Nr 19, S. 19 f.
[18] Wappler, Nr 21, S. 278.
[19] Quellen XVI, Nr 100, S. 104.
[20] Quellen BK II, Nr 2113, S. 906 f. Jacobs sah hierin eine Neubelebung der geistlich gefärbten alten Sage vom Kaiser Friedrich, dem rechten Friedenskönig, der die Hoffnungen des Volkes erfüllen sollte. Er wies darauf hin, daß ein solcher „Kaiser Friedrich" auch in Luthers Todesjahr auf dem Kyffhäuser hervorgetreten ist. Jacobs, S. 425.

nach ewerm vermögen zu roß und fueß zum ernste vleissig rüstet und also haltet, wann ihr von unserm obirsten krigeßhouptman im lande zu Düringen, graf Ernst von Manßfelt etc., gefordert werdet, demselben also wolgerüst unseumlich zuzihet . . .“[21]. Wenige Monate später befahl Kurfürst Johann dem Gothaer Rat, daß zur Besoldung von Kriegsknechten gegen die Wiedertäufer eine gemeinsame Kriegskasse gegründet werden sollte.[22]

Am 3. Februar 1529 verlangten die Statthalter von Ansbach von Hans von Seckendorf, daß er gegen die Wiedertäufer „fenlein furen, hebirn und lagern“ und alle gefangennehmen solle. Falls er sich dazu zu schwach fühle, werde man ihm von Ansbach aus Leute zu Roß und Fuß schicken.[23] Der Bericht der Statthalter vom gleichen Tage an Markgraf Georg spricht davon, daß der Rat zu Nürnberg in Erfahrung gebracht habe, daß in der Stadt etliche hundert Wiedertäufer seien und auch das ganze Knoblauchsland von ihnen voll.[24] Am bayrischen Hofe sah man in den Wiedertäufern deshalb eine so große Gefahr, weil sie ihre Stützpunkte in den Städten besaßen. „Wenn die städtische Bevölkerung, die über Geschütze, Pulver, Harnische und kriegsgeübte Knechte verfügte, sich mit dem Bauernvolk verbände, dann, befürchtete man, würde alles drunter und drüber gehen.“[25]

Auch im Hessischen warnte der Amtmann von Romrod in einem Briefe vom 11. November 1530 den Statthalter an der Lahn. Er teilte mit, daß sich mittwochs und sonnabends in seinem Amte versammeln „der widerteufer ein etzlicher zail, auch aus andern gepieten, und vorsehen mich, wo ehn nicht gewert und gesteuert wirdet, wird es sich zu einer ufrure tragen . . .“[26]. Die Zahl der jeweils Versammelten gibt der Amtmann mit „bi die vierzig und unterwillen zwenzig“ an. Ein Bericht der Statthalter und Räte zu Ansbach an Markgraf Georg vom 6. Juni 1530 besagt, daß in Crainthal bei Mergentheim an Feiertagen 200–350 Menschen zusammenkämen.[27] Albrecht Geiling schilderte am 12. Januar 1532 den Statthaltern und Räten zu Ansbach die Lage so, daß sie wie vor dem Bauernkrieg sei.[28]

[21] Wappler, Nr 17, S. 273 f.
[22] Berbig, Nr XXIII, S. 341 f.
[23] Quellen XVI, Nr 157, S. 149.
[24] Ebenda, Nr 158, S. 149.
[25] Berbig, S. 342 f.
[26] Quellen Hessen, Nr 12, S. 30.
[27] Quellen XVI, Nr 197, S. 173.
[28] Ebenda, Nr 328, S. 331.

Eine ähnliche Stimmung klingt auch aus dem wegen seiner Überängstlichkeit erheiternden Briefwechsel zwischen Johannes von Fulda und Graf Wilhelm von Henneberg vom Frühjahr 1532.[29] Etwa 40 Wiedertäufer haben sich danach gegen ihre Verhaftung zu Spahl „drefflich gewert"[30].

Die Ereignisse von Münster verstärkten die Vorsicht und auch die Sicherheitsmaßnahmen der herrschenden Klasse ganz erheblich. Wolf Christian von Wiesenthau schrieb am 14. April 1534 an Markgraf Georg, daß der ganze Rodacher Grund bis Bamberg von der Sekte der Wiedertäufer befleckt sei, die sich aber still hielten. Wenn man nicht eingreife, würde es gehen wie im Bauernaufruhr.[31] Auf einem Zettel berichtete er von einer soeben erhaltenen Botschaft, wonach sich dergleichen Schwärmer in Sachsen, Thüringen und anderen Orten in zahlloser Menge befinden sollten.[32] Drei Tage später ordnete er an, daß sich der Amtmann Ochs zu Wunsiedel mit allem Rüstzeug zu einem Feldzuge wohl versehen solle.[33] Am gleichen Tage schrieb der Amtmann von Crailsheim an Markgraf Georg, daß es ärger als im Bauernkrieg werden würde, wenn die Fürsten noch länger zusähen.[34]

Auch aus anderen Gegenden ist die ängstliche Stimme der Obrigkeiten zu hören. Die pfälzischen Statthalter und Räte warnten am 4. Mai 1532 die Stadt Speyer und berichteten von Versammlungen bis zu 200 Personen.[35] In der Flehinger Mühle im Bistum Speyer kamen des Glaubens halber 250 zusammen und erwarteten einen Prediger.[36]

Auch Vorderösterreich rüstete sich. Im Breisgau und Sundgau mußten die Stände Pferde stellen.[37] Im Bericht des Landvogts Gangolf von Hohengeroldseck vom 14. Mai 1535 wurde auf die unsichere Haltung des gemeinen Mannes hingewiesen. „Und wie wol ain landschaft in Ober Elsaß bey inen und auch der bischof von Strasspurg und ander der nidern verain beslossen, denselben, so sy icht widerwertigs

[29] Wappler, Nr 41 a–e, S. 336 ff.
[30] Ebenda, S. 337.
[31] Quellen XVI, Nr 350, S. 337 f.
[32] Ebenda, Nr 350, S. 338, Cedula I.
[33] Ebenda, Nr 351, S. 338.
[34] Ebenda, Nr 352, S. 338.
[35] Quellen XXI, Nr 144, S. 143.
[36] Ebenda, Nr 506, S. 484.
[37] Vgl. Quellen XXI, Nr 391, S. 404 f. Vgl. ebenda, S. 397–409.

bey inen fürnemen wurden, vil muglichen widerstand zu thun, so acht er doch irn widerstand bey solher irer anzal und meng, dieweil sich in disem val auf den gemainen man nicht vertreulichs zu verlassen seye, nicht für erschiesslich."[38]

Diese Äußerungen von Vertretern der herrschenden Klasse und von fürstlichen Beamten ließen sich noch beliebig ergänzen. In den Territorien lösten Instruktionen und Täufermandate einander ab. Am 26. Februar 1527 erschien ein kursächsisches Mandat für die Koburger Pflege, das am 31. März auf alle Ämter in Thüringen und Franken ausgedehnt wurde.[39] Ein weiteres folgte am 17. Januar 1528. Auch der Schwäbische Bund erließ grausame Instruktionen.[40]

Am 4. Januar 1528 folgte ein kaiserliches Mandat, das als Richtschnur für die Behandlung der Täufer bestimmt war.[41] Im Abschied des Speyerer Reichstags vom 23. April 1529 wurde dieses Mandat als Grundlage zu einem Reichsgesetz gegen die Wiedertäufer benutzt. Dort heißt es: „... dass alle und iede widertäufer und widergetaufte mann- und weibspersonen verständigs alters von natürlichen leben zum tod mit dem feuer, schwerd oder dergleichen, nach gelegenheit der personen ohn vorgehend der geistlichen richter inquisition gericht und gebracht werden, und sollen derselben vorprediger, hauptsächer, landläufer und aufrührerische aufwickler des berührten laster des widertaufs, auch die darauf beharren und dieienen, so zum andern mal umgefallen, hierin keineswegs begnadet ..." wer-

[38] Ebenda, Nr 387, S. 400 f.

[39] Berbig, Nr X, S. 322 ff. In ihm ist ein Versammlungsverbot ausgesprochen. „Item das sich auch niemands unterstehen sol, ainiche vorsamlung zumachen in gestalt ainer wirtschaft, kindtauf, gastladung oder sunsten, er hab es dan zuvor ... angesagt ..." S. 326.

[40] Der Schwäbische Bund forderte ein rigoroses Vorgehen gegen alle Wiedertäufer, ohne hierbei einen Unterschied zwischen „Anstifter" und „Verführtem" zu machen. Am 24. Februar 1528 beschlossen die Räte einen Zusatz von 400 Pferden auf 3 Monate. Quellen XVI, Nr 113, S. 117. Die Hinrichtungen erfolgten ohne ordentliches Verhör. Offensichtlich dienten die gemeinsam mit dem Bistum Würzburg durchgeführten Aktionen auch zur Unterdrückung des Luthertums. Vgl. die Briefe und Instruktionen zwischen dem Bund, Markgraf Georg und Bischof Konrad von Thüngen. Quellen XVI, Nr 118, 119, 122, 124, 125, 126, 128, 129, S. 118 ff.

[41] Wappler, Nr 15, S. 268. Zusammenstellung der Reichsgesetzgebung gegen die Täufer. Quellen XIII, S. 1*–10*. Vgl. Zusammenstellung aller Täufermandate bei Hege, Art. „Mandate", (= ML III), S. 4 ff.

den.[42] Damit galt Wiedertaufe nach Reichsgesetz als crimen publicum. Der Täufer war ein Staatsfeind.[43]

Weniger bekannt ist, daß auch spätere Reichstagsabschiede sich mit den Wiedertäufern beschäftigten. Auszüge gab J. Loserth in dem Aufsatze: „Reichsgesetze gegen die ‚Wiedertäufer'"[44]. Der Abschied von Augsburg vom 19. November 1530 bestätigt in § 40 die Konstitution von 1529. 60 Paragraphen des Abschieds von Worms vom 25. April 1535 behandeln unter dem Eindruck der Ereignisse von Münster die Wiedertäuferfrage. In § 44 wird allen Ständen untersagt, fremde und unbekannte Personen ohne vorherige Erkundigung aufzunehmen. Der Abschied von Speyer vom 10. Juni 1544 ist etwas milder. Es wird den Obrigkeiten empfohlen, die Verhafteten durch Gelehrte und Theologen bekehren zu lassen. Der Abschied von Augsburg vom 14. Februar 1551 kommt in den Paragraphen 89–94 wiederum fast wörtlich auf den Speyrer Abschied von 1529 zu. Indirekt gehört auch der Abschied von Augsburg vom 25. September 1555 in diese Reihe. In § 17 wird der Religionsfriede nur auf Katholiken und Lutheraner beschränkt.

Das Reichsgesetz von 1529 empfanden viele Stände als zu hart. Die Obrigkeiten fürchteten bei einer strengen Durchführung die Entvölkerung ganzer Dörfer oder Verzweiflungsaktionen, die die Schrecknisse des Bauernkrieges wieder erstehen lassen könnten.

Wenn die Praxis also auch etwas milder war, so besaßen Herren und Stadträte durch den Reichstagsabschied die Legitimation, mit der Todesstrafe einschreiten zu können. Georg von Sachsen ging, wie auch des Kaisers Bruder, gegen die Wiedertäufer besonders scharf vor.[45] Die Ereignisse von Münster ließen ihn jedes Maß verlieren. Auch Widerrufende sollten nach dem Mandat vom 23. Dezember 1534 am Leben gestraft werden. Bestrafung erlitten auch die, die Wiedertäufer nicht zur Anzeige brachten. Wer hingegen

[42] Ebenda, S. 4*. Zur Auslegung vgl. Wappler, S. 55, Anm. 4. Die Bezeichnung „Wiedertäufer" ist hier wohl mit aus juristischen Gründen gewählt. Der Name „Wiedertäufer" statt „Täufer" wurde ihnen gegeben, um sie unter „the penalty of the Justinian Code against the Donatists" zu bringen. Bainton, The Reformation ..., a. a. O., S. 99.

[43] Vgl. Neff, Art. „Bestrafung der Täufer", (= ML), S. 201 ff.

[44] Mennonitische Geschichtsblätter, 1. Jg., Nr 1/2 (1936), S. 27 ff.

[45] Vgl. den Briefwechsel zwischen Herzog Georg von Sachsen und König Ferdinand. Wappler, Nr 26, S. 290 ff.

denunzierte, erhielt den dritten Teil des beschlagnahmten Gutes des Gerichteten.[46]

Viele Täufer flüchteten in unzugängliche Waldverstecke. Jacobs nannte für das Harzgebiet den Schraubenstein und fügte hinzu, daß die Täufer dort von keinem ihrer Landsleute verraten wurden.[47]

Die Geschichtsbücher der Wiedertäufer in Österreich-Ungarn berichten von 2169 Getöteten. Dabei haben sie wahrscheinlich nur ihre angeblich aus der Schweiz stammende Richtung im Auge.[48] Mit 350 Hinrichtungen steht die Pfalz an der Spitze.[49] Für das ganze Jahrhundert wird auch die Zahl von 5000 Hinrichtungen genannt, ohne daß hierin die Gefallenen der Münsterer und die Opfer der niederländischen Bewegung enthalten sind.[50] Der Schwäbische Bund ging trotz Protestes einiger Landesherren zur Tötung der Wiedertäufer ohne Richterspruch über. Dieselbe Praxis wurde auf der Tagsatzung zu Baden vom 10. bis 16. Mai 1532 durch folgenden Beschluß gebilligt: „Es soll jeder Ort die Wiedertäufer in seinem Gebiet nach Verdienen strafen; ... Welche aber nicht davon (von ihrem Glauben) abstehen wollen, die soll er ohne alles Rechten ertränken, um die großen Kosten mit den Landgerichten zu ersparen.“ (Joh. Strickler, Die Eidgenössischen Abschiede, Der amtlichen Abschiedesammlung Bd 4, Abt. 1 b, Zürich 1876. Nr 717 k, S. 1339[51].)

Die obrigkeitlichen Instanzen waren sich bewußt, daß bei der überwiegenden Mehrzahl der Täufer der Tatbestand des Aufruhrs oder dessen Vorbereitung nicht gegeben war. Sie versuchten in der spannungsgeladenen Situation nach dem Bauernkrieg die Lehren zu vernichten, die der offiziellen Kirche entgegenstanden und die die Möglichkeit in sich bargen, die dumpf grollende Unzufriedenheit zu sammeln, zu einigen und organisatorisch zu festigen. Münster schien ihnen recht zu geben. Und dennoch waren ernste religiöse Fragen im

[46] Jacobs, S. 438. Das Mandat bei Wappler, Nr 49, S. 383 f.

[47] Jacobs, S. 439 f. Sonst wurden häufig die Grenzräume der Territorien bevorzugt, um rasch in ein anderes Hoheitsgebiet wechseln zu können.

[48] A. a. O., S. 277 ff.

[49] Ebenda, S. 279.

[50] Jones, a. a. O., S. 234, Anm. 6: „Even in the face of the terrific persecution that came down upon it as soon as it began, there were many thousands of Anabaptists in Middle Europe, and it has been estimated that thirty thousand were put to death in Holland alone.“

[51] Zitiert nach Hege, Hinrichtung ohne Rechtssprechung in der Schweiz. (= Mennonitische Geschichtsblätter, 2. Jg., Nr 1/2, 1937), S. 62 f.

Spiel, die trotz kaiserlichen Mandats die Richter unsicher machten. Immer wieder erbat man von Wittenbergern oder auch von anderen Instanzen theologische und juristische Gutachten.

Luthers Stellung zu den Täufern ist zu oft dargelegt worden, als daß dies erneut nötig wäre.[52] Ganz zweifellos ist er seinen ursprünglichen Ansichten vom Ketzerrecht untreu geworden. Noch in der Schrift „An den christlichen Adel..." wollte er von einer gewaltsamen Unterdrückung der Ketzer nichts wissen. „... ßo solt man die ketzer mit schrifften nit mit fewr ubirwinden, wie die alten vetter than habenn. Wen es kunst were, mit fewr ketzer ubirwindenn ßo weren die hencker die geleretisten doctores auff erdenn, durfftenn wir auch nit mehr studierenn, ßondern wilcher den andern mit gewalt ubirwund, mocht yhn vorprennen."[53] Ketzerei gehört bei ihm zunächst durchaus der geistlichen Sphäre an und berührt die Obrigkeiten nicht.

Erst im „Brief an die Fürsten von Sachsen von dem aufrührerischen Geist" (1524) tritt ein neuer Tenor hinzu. „Wo sie aber wöllen mehr thun, denn mit dem Wort fechten, wöllen auch brechen und schlahen mit der faust, da sollen E. F. G. zugreyffen. Es seyen wyr odder sie, und stracks das land verbotten ...[54] In den Täufern sah Luther nicht mehr die Ketzer schlechthin, sondern unter dem Eindruck des Bauernkrieges die Aufrührer. Gegen die aber mußte die weltliche Obrigkeit zu Hilfe gerufen werden.[55] Im Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren im Kurfürstentum zu Sachsen heißt es: „Denn ob wol S. K. F. G. zu leren und geistlich zu regirn nicht befolhen ist, so sind sie doch schůldig, als weltliche ŏberkeit, darob zu halten, das nicht zwitracht, rotten und auffrhur sich unter den unterthanen erheben, wie auch der Keiser Constantinus die Bischove gen Nicea foddert, da er nicht leiden

[52] Vgl. die exakte Zusammenfassung von W. Köhler, Art. „Luther", (= ML II), S. 703–708. M. Burgdorf, Luther und die Wiedertäufer, (1928), bietet zum Problem wenig. Neuerdings K. G. Steck, Luther und die Schwärmer. (= Theologische Studien, H. 44, 1955).

[53] WA 6, 455. Ähnlich in WA 11, 268 („Denn Ketzerey kan man nymer mehr mitt gewallt weren"); WA 15, 218 f. (Es můssen secten seyn und das wort Gottes mus zu felde ligen und kempffen...").

[54] WA 15, 219.

[55] Wie gleichgültig Luther dem religiösen Bemühen der Täufer gegenüberstand, zeigen seine Äußerungen über Ludwig Hetzer, Melchior Hofmann und Hans Hut. Sie waren für ihn Landstreicher, die Gewinn suchen. WA 38, 497.

wolt noch solt die zwitracht, so Arrius hatte unter den Christen ym Keiserthum angericht, und hielt sie zu eintrechtiger lere und glauben."[56]

„Auf dem Umweg über den Begriff ‚Undank gegen das Evangelium' gelangte die Wittenberger Publizistik dazu, die Gotteslästerung als schwerstes strafrechtliches Delikt darzustellen. Damit war eine konsequente Theorie der Ketzerbekämpfung geschaffen, die nur das Bedenkliche an sich hatte, daß sie zu sehr vom praktisch-publizistischen Gesichtspunkt formuliert war und wegen der wesentlich formalen Begriffe auch anderen Konfessionen als Waffe dienen konnte."[57]

Wegen Blasphemie forderte Luther obrigkeitliches Vorgehen seit 1530 zuerst wohl in der Auslegung des 82. Psalms. „Zum andern, wo etliche wolten leren widder einen offentlichen artickel des glaubens, der klerlich ynn der schrifft gegründet und ynn aller wellt gegleubt ist von der gantzen Christenheit, ..., die sol man auch nicht leiden, sondern als die offentlichen lesterer straffen."[58]

Als Strafmaß hielt Luther bis 1528 noch die Landesverweisung für genügend. Unter Melanchthons Gutachten von 1531, das die Todesstrafe guthieß, aber setzte er die Worte: „Placet mihi Martino Luthero."[59]

Öffentliches Lehren ohne Amt und öffentliches Lästern fiel also unter die Strafkompetenz der Obrigkeit. Indem Luther am Predigtauftrag festhielt, kam er den obrigkeitlichen Bedürfnissen ungemein entgegen. Sollte doch ein evangelischer Pfarrer auch nicht in einem papistischen Dorfe predigen, damit Tumult und Aufruhr vermieden würden. Unantastbar war ihm der von Gott gesetzte Beruf der Obrigkeit, gegen die sich nach seiner Meinung Täufer, Sakramentierer, Winkelprediger und Schleicher ohne Unterschied in ungöttlicher Weise auflehnten. Es ist eine akademische Frage, ob Luther im reinen Ketzerprozeß nicht doch auf seinem früheren Standpunkt von der Überwindung falscher Lehre durch das Wort beharrt hätte.

[56] WA 26, 200.

[57] E. Meißner, a. a. O., S. 76. Die formale Begründung für ein Eingreifen von Obrigkeiten wegen Gotteslästerung tritt allerdings schon früher auf. Im Brief der Fürsten an die Brüder von Frankenhausen vom 15. Mai 1525 unmittelbar vor der Schlacht heißt es: „... darumb sint wir, als die jhenen, denen von got das schwert bevolhen, hie versamelt, euch darumb als die lesterer gotes zu straffen." Müntzer, Briefwechsel, Nr 93, S. 127.

[58] WA 31, 1, 208.

[59] CR IV, Sp. 740.

Solche Prozesse gab es eben nicht, und den Täufern konnte es schließlich gleichgültig sein, mit welcher theologisch-juristischen Begründung sie hingerichtet wurden.

Die wahren Gründe für die erbarmungslose Unterdrückung, die von den Obrigkeiten ausgeführt, von den Geistlichen gebilligt und begründet wurde, lagen anderswo. Sie werden deutlich, wenn wir uns abschließend der Frage nach der sozialen Struktur der Täuferbewegung zuwenden.

## V. ZUR SOZIALEN STRUKTUR DER TÄUFERBEWEGUNG UND IHREN WANDLUNGEN

Die soziale Herkunft der vor Gericht gestellten Täufer läßt sich am besten ermitteln, wenn wir uns an die Berufsangaben halten. Dabei lassen sich Fehlschlüsse ausschalten, die sich bei einseitiger Betrachtung der Sprecher der Täuferbewegung aufdrängen könnten. Wie schon mehrfach betont, gehörten diese vorzugsweise den Bildungsschichten der Gesellschaft an, prägten aber nicht das täuferische Profil. Sie sind die Autoren der auf uns überkommenen Schriften, konnten aber von den Anhängern, Lesern und Hörern in deren Sinne gedeutet und ausgelegt werden. Den Resonanzboden für reformatorische Ketzereien, die gewissermaßen das Sammelbecken sozialer und politischer Unzufriedenheit abgaben, bildeten die unteren Gesellschaftsschichten.[1]

Die nachfolgende Aufstellung der Berufe der mitteldeutschen Täufer enthält viele Unsicherheiten. In den Verhörsakten und Urgichten erscheinen die meisten Täufernamen ohne Berufsbezeichnung. In einzelnen Fällen bleibt es unklar, ob es sich bei mehrfacher Erwähnung um ein und dieselbe Person handelt. Außerdem ist nicht in jedem Falle zu entscheiden, ob bei der namentlichen Aufführung eines Beklagten sein Familienname oder sein ausgeübter Beruf gemeint ist, weil sich bekanntlich viele Namen aus der Berufsbezeichnung gebildet haben. Die Übersicht kann deshalb nur ein sehr relatives Verteilungsschema der erwähnten oder vor Gericht geladenen Täufer auf die verschiedenen Berufsgruppen geben.

In den mitteldeutschen Täuferakten werden in unserem Zeitraum erwähnt:

| | |
|---|---|
| Tagelöhner, Hirten, ländliches Gesinde | ca. 21 |
| Bergknappen, Schieferhauer, Hüttenknechte | „ 4 |
| Hecker und Weingartenhecker | „ 4 |

[1] Für die Täufer waren Sympathisierende aus höheren Ständen mitunter willkommene Propagandaobjekte. Nach dem Bekenntnis Anstad Kemmerers vom 19. Dezember 1527 hatte ihm ein Prediger gesagt: „... dan ir weren viel, die also umbher zogen und die bruder annehmen, sie [hätten] auch große, redliche leute, graven und andere in irer geselschaft." Wappler, Nr 12 c, S. 259.

| | | |
|---|---|---|
| Weber, Tuchscherer | ca. | 5 |
| Schreiner, Maurer, Steinmetze, Zimmerer | „ | 10 |
| desgl. Gesellen | „ | 3 |
| Müller | „ | 14 |
| desgl. Müllerknechte | „ | 2 |
| Schmiede | „ | 10 |
| desgl. Schmiedeknechte | „ | 3 |
| Schneider | „ | 9 |
| Schuster und Holzschuhmacher | „ | 4 |
| desgl. Gesellen | „ | 2 |
| Kürschner, Ledermacher, Weißgerber, Riemenschneider | „ | 5 |
| Gürtler | „ | 2 |
| Böttger oder Büttner | „ | 4 |
| Bäcker | „ | 3 |
| Nadelmacher | „ | 3 |
| Wirte | „ | 5 |
| Bauern | „ | 14 |
| Pfarrer, Schulmeister, Schreiber, Studenten | „ | 8 |
| Kirchner | „ | 3 |

Wir finden weiterhin den Beruf des Barbiers, Büchsenmeisters, Weinmeisters, Hofmeisters, Ringmachers, Seilers, Wagners, Köhlers, Glasers, Seifensieders, Zaummachers, Fleischers und eine Wäscherin. Der größte Nachteil der Tabelle besteht in der verhältnismäßig geringen Zahl der erfaßbaren Täufer. Es läßt sich jedoch auch schon aus dieser Aufstellung erkennen, daß die Täuferideologie überwiegend von Handwerkern und Gesellen, von Bauern und von einer wahrscheinlich mehr oder weniger verarmten Bildungsschicht getragen wird.

Die Keimzellen der Täuferbewegung sind die Städte. Von hier aus wird immer stärker das flache Land berührt. Etwas schematisch könnte man vielleicht sagen, daß *die* handwerklichen Berufsarten die meisten Vertreter des Täufertums stellten, die einer starken Spezialisierung unterlagen, wie es beim Schmiedehandwerk, beim Bauhandwerk oder beim Ledergewerbe der Fall war.

Es müssen bei der Beurteilung aber auch berufspsychologische Momente mit berücksichtigt werden. Interessant ist die große Zahl von Müllern und Müllersknechten. Der Müller hat bei der Ausübung seines Berufes viel Zeit und kann als eine Art Verbindungsmann

zwischen der bäuerlichen und der städtischen Bevölkerung oder zwischen Bauern und Dorfhandwerkern betrachtet werden. Die Mühlen wurden häufig zu Stützpunkten der Täuferbewegung. Ihre abseitige Lage war den heimlichen Versammlungen der Brüder besonders günstig.

Im Bauernkrieg bereits beteiligten sich zahlreiche Wirte führend an der Erhebung. Auch bei ihnen entstanden auf natürliche Weise Nachrichtenzentralen. Die Wirte konnten sich aus den Gesprächen der Gäste den größten Überblick über die Verhältnisse einer weiteren Umgebung verschaffen und waren am besten über die Stimmungen der Volksmassen unterrichtet. Im Wirtshaus fiel das Kommen und Gehen von Emissären nicht auf.

Ähnlich liegen die Verhältnisse beim Schmiedeberuf. Die Schmiedewerkstätten stellten in ländlichen Bezirken noch lange Sammelpunkte breiter Bevölkerungsteile dar, die auf die Arbeit des Schmiedes nicht verzichten konnten. Auch der Schneider kam als Wanderschneider weit umher und nahm Einblick in die Verhältnisse einer zahlreichen Kundschaft.

Obwohl im Rahmen dieser Studie nur eine grobe, überblicksmäßige Aussage über die soziale Struktur im mitteldeutschen Raume gemacht werden kann, so scheint sie die sorgfältige und gründliche Untersuchung von Paul Peachey zu bestätigen.[2]

Das Gros der schweizer Täufer gaben die Bauern ab. „Äußerst wichtig aber ist zu verfolgen, wie die Schwerpunkte sich verlagerten. Aus dem akademischen und theologischen Milieu, in dem der täuferische Gedanke entsprang, dringt er in das bürgerliche bzw. handwerkliche ein und von dort in das bäuerliche, um schließlich auf das letzte beschränkt zu bleiben.“[3]

Diese Ausstrahlung von der Stadt ins Dorf ist auch in Mitteldeutschland festzustellen. Sie erfolgt, wie in der Schweiz, längs der Verkehrsstraßen.[4]

[2] Die soziale Herkunft der Schweizer Täufer in der Reformationszeit. A. a. O.

[3] Ebenda, S. 22.

[4] Dies zeigte eine im Sommer 1954 vom „Institut für deutsche Geschichte“ der Karl-Marx-Universität durchgeführte kartographische Praktikantenübung. Peachey: „Die Verbreitung des Täufertums nach den kleinen Städten und über das offene Land läßt sich nun am besten an Hand einer Landkarte veranschaulichen. Hier läßt es sich klar erkennen, wie sich die Gruppen an den Hauptverkehrslinien zwischen den großen Zentren bil-

Peachey erfaßte zwischen 1525 und 1540 einhundert städtische Täufer.[5] Unter ihnen befanden sich 7 Bäcker, 3 Hutmacher, 6 Kürschner, 10 Schneider und 7 Weber. Unter 75 Dorfhandwerkern desselben Zeitraums tritt der Bäcker 5mal, der Zimmermann 5mal, der Weber 7mal, der Schneider 8mal, der Schuhmacher 9mal, der Müller sogar 13mal auf. Grundsätzlich also gibt es keine allzu starken Abweichungen von den mitteldeutschen Verhältnissen.

Die vorwiegend von Intellektuellen erarbeiteten religiösen Vorstellungen, die sich an der Reformation Luthers und Zwinglis entzündet hatten, griffen in erster Linie auf die Gesellschaftsschichten über, die im Rahmen der sich immer rascher entwickelnden Ware-Geld-Beziehungen zum sozialen Abstieg verurteilt waren. Von hier aus erhalten die täuferischen Lehren mit ihrer Abgrenzung vom obrigkeitsgebundenen staats- und landeskirchlichen Dogma den obrigkeitsfeindlichen Akzent.

Die Mehrheit der Täufer verharrte dabei in den passiven Formen eines sich selbst genügenden Gemeindewesens. Der hier entstehende Pazifismus entsprach vollauf der Volksstimmung nach der Niederlage des Bauernkrieges und konnte sich zur Ablehnung jeder Gewalt in beliebiger Form verdichten. Lukács sah diese Antigewalt-Bewegung als Folge niedergeworfener Revolutionen im 17. Jh. in verschiedenen protestantischen Sekten in England und Schottland. „Es ist aber zugleich der Ausdruck einer Unsicherheit, eines Zurückschreckens vor dem, was bevorsteht, in Vorbereitungszeiten von Revolutionen, ... Wir können solche Antigewalt-Richtungen von den Wiedertäufern über den utopischen Sozialismus, über Tolstoi selbst bis in unsere Tage beobachten. (Nebenbei bemerkt: man soll die hier wegen der Kürze der Andeutung gemachte Einteilung in vor- und nachrevolutionär nicht mechanisch ausschließend nehmen. Die Antigewalt-Ideologie der utopischen Sozialisten ist zwar einerseits der Ausdruck für die ungenügende Entwicklung des Kapitalismus und mit ihm des Proletariats, andererseits ist sie jedoch gleichzeitig eine Nachwirkung

deten. Dies geschah z. T., weil die Handwerker und andere Sendlinge, die hin und her reisten, sich unterwegs aufhielten oder dort Zuflucht fanden, wenn sie aus den Städten vertrieben wurden. Obschon diese Linien später abbrachen und die Täufer sich nur noch in den entlegenen und ärmeren Orten halten konnten, zeigt es sich doch klar, daß das Täufertum sich zunächst in den wirtschaftlich bestgestellten Gebieten der Schweiz verbreitete.“ S. 86.

[5] Ebenda, S. 38.

der Niederlage des plebejischen Jakobinismus in der französischen Revolution)."[6]

Wie leicht unter dem Einfluß radikalerer Gruppen und scheinbar günstiger Situation und auch unter dem Verfolgungsdruck der Umschlag von duldender Selbstheiligung zum Chiliastisch-Kämpferischen erfolgen konnte, das wurde gezeigt.[7] Für städtische Handwerker, bäuerliche Schichten, Tagelöhner und viele andere bestand eben eine spannungserfüllte Atmosphäre und brachte unterschiedliche Reaktionen hervor, die vielfach von Zufälligkeiten abhingen. So vermag man E. Correll nicht zuzustimmen, wenn er behauptet, daß die täuferische Erscheinung sich auch in Thüringen und Franken, in diesem Propagandagebiet Thomas Müntzers, als durchaus pazifistisch erwiesen hätte.[8] Selbst wenn dies zutreffen würde, so bleiben dennoch die latenten anti-obrigkeitlichen Grundhaltungen auch des pazifistischen Flügels der Täuferbewegung außer Ansatz, die selbst nur einen Vortrupp einer umfassenderen Volksopposition darstellt.

Ähnliches ist von einer anderen Behauptung Corrells zu sagen, nach der es „eine literarische Fortsetzung und Folge des blutigen Widerstands gegen die Bewegung überhaupt war, daß der ‚passive' Typus kaum Beachtung fand. Der aktive dagegen, zwar in der naturrechtlichen Ideengruppe des Täufertums verwurzelt, bekam eine historiographische Prägung, die der Wirklichkeit völlig widersprach."[9]

Das reduziert das Problem auf dogmatische Äußerlichkeiten. Daß sich die Publizistik dem zahlenmäßig geringeren, gesellschaftlich aber erheblich wirkungsvolleren Typus der aktiven Täufer mit Vorliebe zuwandte, bedarf keiner weiteren Begründung. Die Machthaber der Zeit aber scheinen die auch im „passiven" Typus latent schlummernden revolutionären Potenzen instinktsicher erfühlt zu haben.

[6] G. Lukács, Existentialismus oder Marxismus. (1951). S. 84 f.

[7] Troeltsch bemerkte, daß der furchtbare Druck der Verfolgung die Täufergemeinden einem aufgeregten Enthusiasmus und Chiliasmus entgegentrieb. A. a. O., S. 814. Auch Jones macht für das häufige Umschlagen des passiven Verhaltens zum Fanatismus allein den Druck der Verfolgungen verantwortlich. „The fury of the persecution, the apalling method of answering their dumb aspirations, produced at once a new type of leader and drove many of the Anabaptists towards fanaticism." A. a. O., S. 234. Vgl. auch Correll, a. a. O., S. 9 f.

[8] Correll, a. a. O., S. 13.

[9] Ebenda, S. 10.

Peachey geht am Problem vorbei mit seiner Bemerkung: „Wenn nun die Reformatoren das Täufertum bekämpften, so nicht, weil sie die Täufer als unmittelbar revolutionär betrachteten, noch weil sie ihren wirklichen Charakter verkannten, sondern weil die ‚totalitäre‘ Gesellschaft, in der sie standen, und für die sie sich entschieden hatten, eine autonome, freiwillige Gesellschaft in ihrer Mitte schlechterdings nicht ertragen konnte.“[10] Dieses „Nicht-ertragen-Können“ von bestimmten Lehren und Verhaltensweisen durch die Sprecher der Gesellschaft in einer bestimmten Situation ist eben letztlich Ausdruck des Klassenkampfes, der sich in die von den herrschenden Schichten geformten Urteile der Zeit hineinspiegelt.

Wir müssen die historischen Bedingungen berücksichtigen, unter denen die Bewegung gesellschaftlich wirksam werden konnte. Die Betrachtung mehr oder weniger labiler Ausdrucksformen, die ohnehin nur einem beschränkten Repertoire von Grundvorstellungen aus vorreformatorischer Zeit entstammten, ist keineswegs ausreichend für eine Beurteilung der Täuferbewegung, die mit den Unterschichten der damaligen Gesellschaft und ihrem sozialpolitischen Wollen und Hoffen unlösbar verknüpft bleibt.[11]

Wenn sie von den Fürsten, von den Regenten der Städte und von ihren theologischen Sprechern bekämpft und verfolgt wurde, so handelt es sich nicht um religiöse Auseinandersetzungen, sondern objektiv um den Kampf der Herrschenden gegen eine Volksbewegung, der sich unter religiösen Argumenten vollzog. Denn das Täufertum der Frühzeit war die tastende Spitze einer Volksopposition, in der die revolutionären Akkorde von Reformation, Volksreformation und Bauernkrieg zunächst noch weiterklangen.

Deshalb sehen wir auch *einen* Grund für das rasche Anwachsen der Täuferbewegung gerade um die Wende vom 3. zum 4. Jahrzehnt des 16. Jh. in der Preisbewegung. Nicht daß dadurch eine Notwendigkeit entstanden wäre, Täufer zu werden. Die breite Unzufriedenheit öffnete aber die Ohren für viele Arten von Protesten. Preisschwankungen blieben bei den ungenügenden Marktverbindungen stets erheblich und verschärften die bestehenden gesellschaftlichen Spannungen. Während des ganzen 16. Jh. sind die Preise stärker gestiegen

[10] Peachey, a. a. O., S. 102.

[11] Kautsky faßte die soziale Bezogenheit des Wiedertäufertums auf gewisse städtische Proletarierkreise viel zu eng. Vgl. „Die Bergarbeiter und der Bauernkrieg“. (= Neue Zeit 1889), S. 513.

als die Löhne, so daß der Reallohn generell sank.[12] Für Zwickau stellte O. Langer fest, daß alle Löhne, besonders aber die der Handwerker, in der Zeit von 1482 bis 1507 gestiegen sind, dann aber relativ konstant blieben.[13] Demgegenüber verdoppelten sich von 1500 bis 1565 nahezu alle Preise. Besondere Tiefpunkte in einer für die Unterschichten ungünstig verlaufenden Entwicklung häuften sich nach 1529.[14] Augsburg meldete 1526 Hungersnot auf dem Lande; 1527 großen Fleischmangel; 1529 Teuerung in Bayern und Schwaben; 1531 Teuerung der meisten Lebensmittel und Hungersnot; 1532 Teuerung und Wucherpreise für Getreide und Fleisch; 1533 Teuerung; 1534 Hungersnot. Für Frankfurt war 1529 ein teueres Jahr. Leipzig litt zur selben Zeit an Teuerung, die auch in der 1. Hälfte des Jahres 1531 auftrat. 1535 verband sich die Teuerung mit der Pest. Auch Speyer wurde 1529 von Teuerung und Pest heimgesucht, während hier 1532 als unfruchtbares Jahr bezeichnet wurde.

Dies alles kann nicht spurlos an den unteren Volksschichten vorübergegangen sein und wird sie aufnahmebereiter für Lehren gemacht haben, die mit dem Zündstoff zur offenen Rebellion ständig schwanger gingen.

Freilich, je weiter wir uns von den Hochpunkten der Kämpfe des 3. Jahrzehntes des 16. Jh. entfernen, um so mehr erstarren die revolutionären Impulse im Sektenhaften. Münster zeigte ein letztes Aufbäumen, dem mit der Überspannung der Kräfte zugleich die Erschöpfung folgte. Brachte Münster nun tatsächlich eine Wandlung für die Täuferbewegung? Correll bestritt es.[15] Für das Erlöschen

[12] M. J. Elsas, Umriß einer Geschichte der Preise und Löhne in Deutschland vom ausgehenden Mittelalter bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Bd 1, (1936), S. 74. Zum Problem vgl. F. Lütge, Deutsche Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. (1952), S. 225 f.; H. Haussherr, Wirtschaftsgeschichte der Neuzeit. (1954), Kap. 8.

[13] Zwickauer Lohntaxen aus dem 16. Jahrhundert. (= Mitt. d. Altertumsvereins f. Zwickau und Umgebung, H. 8, 1905), S. 39.

[14] Vgl. die chronikalischen Daten für Augsburg bei Elsas, a. a. O., Bd 1, S. 186 f.; für Würzburg, ebenda, S. 202; für Frankfurt, ebenda, Bd 2, S. 50 f.; für Leipzig, ebenda, S. 68 f.; für Speyer, ebenda, S. 84 f.

[15] Vgl. a. a. O., S. 12. Er wies darauf hin, daß schon vor Münster friedliche Gruppen existiert haben und auch nach der Eroberung der Stadt der Radikalismus noch nicht erloschen gewesen sei. Bemerkenswert an den Münsterschen Ereignissen sei nur, daß sich durch sie die Front der Verfolger zusammengeschlossen hätte.

der aktiven Richtung war Münster nur zweitrangiger Faktor und stellte keine messerscharfe Zäsur dar. Im großen gesehen, schwand der Radikalismus dennoch nach dieser Episode, und das Täufertum wurde von nun an gekennzeichnet vom Wirken Menno Simons', der Hutterer, der niederländischen Doopsgezinden.[16] Den „endlich gefestigten religiösen Erkenntnissen" vermögen wir allerdings keine geschichtsmächtige Bedeutung mehr zuzumessen. Der Druck der zupackenden Obrigkeiten mag den Verfall des Radikalismus beschleunigt haben. Viel wichtiger aber ist, daß sich allmählich die soziale Zusammensetzung des Täufertums wandelte, wofür Corrells Arbeit mit ihren zahlreichen soziologischen Belegen selbst der beste Beweis ist. Das ist auch der Grund dafür, daß seit 1600 die Vermehrung des – sagen wir jetzt Mennonitentums – durch Propaganda aufhörte.[17]

Es konnte schließlich nicht ausbleiben, daß in den Zeiten der ursprünglichen Akkumulation und früher kapitalistischer Keimformen für manche Anhänger der Täuferbewegung die ständig gepredigte Enthaltsamkeit, ihr Verzicht auf die Ausübung öffentlicher Ämter usw. zur Hebung der sozialen Lage führte.[18] Ihr Zusammenhalt weit über die Ländergrenzen hinweg vermittelte Produktionserfahrungen, die die Mennoniten zu allgemein bestaunten Musterlandwirten heranwachsen ließen. Besonders im Kleeanbau und bei der Einführung der Stallfütterung haben sie sich große Verdienste erwerben können.

Die Lehren halfen mit, die soziale Position zu wandeln. Unter Beibehaltung traditioneller Vorstellungskomplexe mündete das Mennonitentum immer deutlicher ein in den breiten Strom bürgerlich-kapi-

[16] Vgl. J. Horsch, An Historical Survey of the Position of the Mennonite Church on Nonresistance. (= MQR, Bd 3, 1927), S. 8: „Menno Simons says of certain Anabaptist sects, such as the followers of John of Leyden and David Joris, that they erred even more gravely than the Roman Catholic Church."

[17] Correll, a. a. O., S. 3.

[18] „Der religiös motivierte Verzicht auf jedwede öffentliche Betätigung (dem die politische Deklassierung der Täufer zur Seite trat) bedeutete die Konzentration in unmittelbar wirtschaftlicher Arbeit." Correll, a. a. O., S. 139. Vgl. auch Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, (1934), S. 158: „Für Gemeinschaften, welche mit den politischen Gewalten und ihrem Tun nichts zu schaffen haben wollten, folgte darum auch äußerlich das Einströmen dieser asketischen Tugenden in die Berufsarbeit."

talistischer Entwicklung. Es gibt gute Beispiele dafür, wie eng sich in späterer Zeit religiöse Motive mit Geschäftstüchtigkeit verbanden. In der „Abred der Diener und Aeltesten aus vielen Orten in Versammlung zu Straßburg im Jahr 1568, wie auch Anno 1607 in der Straßburger Versammlung wieder erneuert worden" heißt es unter Punkt 16: „Es soll sich kein Bruder in Kaufen, oder Bauen, oder in sonst in grosse unnoehtige Handthierung begeben ohne Rath und Wissen und Willen der Brueder und Aeltesten."[19] Unter Punkt 21 wird ausgeführt: „So ein Bruder oder Schwester Geld oder Baarschaften haben und jemand will zu behalten geben, die sollen es Bruedern oder Schwestern geben und nicht der Welt vertrauen."[20] Nach einem „Ordnungsbrief, der zu Stein-Selz ist gemacht worden" aus dem Jahre 1752 darf „Bruder oder Weltmann", der seine Pacht erneuern wolle, nicht überboten werden.[21] „Kein Bruder solle sich unterstehen, etwas Großes ohne Rat zu leihen (pachten) oder Schulden machen, die Gemeinde damit zu beschweren oder Last und Schande aufzulegen oder Geld zu leihen für Großhandel zu betreiben ohne Rat." 1779 heißt es in den „Abreden der Diener und Ältesten aus vielen Orten und Landen in der Versammlung zu Essingen b. Landau": „Es sollen sich keine Brüder im Kaufen, Bauen oder sonstigen großen Hantierungen oder unnötigen Wucherhändel ergehen ohne Rat, Wissen oder Bewilligung der Ältesten."[22]

Correll kennzeichnet die spätere Entwicklung der mennonitischen Gemeinden dahingehend, „daß der ‚Bruderschaftskredit' auf religiöser Grundlage die Gemeinde schließlich zu einer Unterstützungsgenossenschaft machte, die das Wesen des Personalkredits aufs höchste vollendete und dies zu Zeiten, die ländliche Kreditpflege nicht kannten."[23]

Selbst in den Lehren paßten sich die Taufgesinnten Zug um Zug den Forderungen des Staatswesens an, von dem sie einst nichts hatten wissen wollen. Das Taufzeremoniell ist heute sehr unterschiedlich, die Auffassungen vom Abendmahl differieren. Der Grundsatz, kein obrigkeitliches Amt zu bekleiden, wurde von den Mennoniten bereits nach der Französischen Revolution aufgegeben[24], als die bürgerliche

[19] MQR, Bd 1, 1927, S. 61.
[20] Ebenda, S. 62.
[21] Correll, a. a. O., S. 137.
[22] Ebenda.
[23] Ebenda, S. 140.
[24] Vgl. Neff, Art. „Amt", (= ML), S. 69.

Gleichstellung fast überall erfolgte. In Deutschland wandten sie sich 1848 dem Staate zu.[25] Das Statut der Danziger Mennonitengemeinde vom 29. November 1886 willigte sogar in die Wehrpflicht ein, wobei man sich einzig auf Balthasar Hubmaier stützen konnte. Selbst das Prinzip der Glaubenstaufe wurde gelockert.[26] So bleibt heute als alte Tradition die Eidverweigerung und der theoretische Grundsatz der Trennung von Kirche und Staat.[27]

Wie vollständig sich die Vereinigung der Mennonitengemeinden dem Staate in jüngster Zeit unterordnete, stellte sie 1933 unter Beweis. Freiwillig ging man über das Danziger Statut hinaus und erklärte bei der Machtübernahme durch die Faschisten, daß man im Falle der Wiedereinführung der Wehrpflicht keine besonderen Vorrechte mehr beanspruchen wolle.[28] E. Crous führte eine Reihe namhafter Mennoniten auf, die bei den Faschisten hohe Funktionen bekleideten.[29] Am 13. Juni 1937 beschloß die 2. ordentliche Generalversammlung des Mennonitischen Geschichtsvereins, eine Arbeitsgemeinschaft für mennonitische Sippenkunde zu gründen.[30] „A. Driedger weist auf die bisher schon in Westpreußen geleistete Arbeit hin. Es gibt dort bereits eine Zentrale für Familienforschung unter dem Vorsitz von G. Reimer-Heubuden ... Die Deutsche Bauernkammer in Danzig ist dabei, die Kirchenbücher zu verkarten. Die Mennoniten haben gebeten, die Listen, die die Mennoniten betreffen, ihnen zuzuschicken."

Nach dem Protokoll über die 3. Generalversammlung im Jahre 1938 berichtete auf dieser Prof. D. Unruh über die Arbeitsgemeinschaft: „Das Geh. Staatsarchiv in Berlin-Dahlem ist von den Herren Dr. Quiring und G. Reimer sippenkundlich bearbeitet, das Danziger Archiv von Herrn Fr. Harder. Die auf Grund dieser Arbeiten zusammengestellten Listen der von Westpreußen nach Rußland gewanderten Mennoniten liegen beim Deutschen Auslandsinstitut in Stuttgart."[31] Der Referent hob hervor, daß die Arbeitsgemeinschaft

[25] Vgl. Hege, Art. „Deutsches Reich", (= ML), S. 427.
[26] Vgl. Händiges, Art. „Gemeinde", (= ML), S. 55.
[27] Vgl. ebenda, S. 56.
[28] Crous, Wie die Mennoniten in die deutsche Volksgemeinschaft hineinwuchsen. (= Mennonitische Geschichtsblätter, 4. Jg., 1939), S. 18.
[29] Ebenda, S. 19.
[30] Protokoll über die 2. ordentliche Generalversammlung. (= Mennonitische Geschichtsblätter, 2. Jg., 1937), S. 53.
[31] Protokoll über die 3. Generalversammlung (= Mennonitische Geschichtsblätter, 3. Jg., 1938), S. 74.

verschiedenen Reichsstellen angeschlossen sei: der Reichsstelle für Sippenforschung, dem Deutschen Auslandsinstitut, dem Verband der Deutschen aus Rußland. „Augenblicklich wird die Angelegenheit der ‚Fragebogen' erwogen, mit deren Hilfe die sippenkundliche Erfassung der auslandsdeutschen Mennoniten vorbereitet werden soll."[32]

Es ist bedauerlich, daß eine Massenbewegung mit revolutionärer Tradition so herunterkam; denn die Verbrechen der Faschisten konnten zu diesem Zeitpunkt den führenden Herren nicht unbekannt geblieben sein. Es bestand wirklich kein Grund, auf die Verbindung zu Reichsstellen stolz zu sein, deren Tätigkeit der Organisierung einer „5. Kolonne" diente.

Was aber, das muß man im Hinblick auf die fortgesetzte Bezugnahme auf die Vorbilder des 16. Jh. fragen, haben unsere heutigen Taufgesinnten mit den wandernden Bußpredigern der Reformationszeit, mit Pilgram Marbeck oder Menno Simons gemein, was eine Generalversammlung mit der Märtyrersynode von 1527? Nichts – oder doch nur sehr wenig. Sich, von spätkapitalistischen Verhältnissen ausgehend, auf Erscheinungen der deutschen Bauernkriegszeit berufen wollen heißt modernes Denken gewaltsam in die Vergangenheit projizieren. Das ist keine Wissenschaft mehr, sondern krampfhafte Suche nach Analogien, bei der geschichtliche Zusammenhänge auseinandergerissen werden müssen. Es ist dies ein ähnliches Unterfangen, als ob man sich bemüht, im Imperium Romanum den Kapitalismus nachzuweisen. Das menschliche Bewußtsein bleibt eben eine Funktion des Seins, das sich fortgesetzt wandelt, auch in der nur historisch bedingten religiösen Sphäre. Freilich ist dies eine alte Erkenntnis des so viel geschmähten historischen Materialismus. Aber was hilft es – ihre Richtigkeit beweist die unmittelbare Gegenwart immer wieder aufs neue.

[32] Ebenda.





# VI. ZUSAMMENFASSUNG UND ERGEBNISSE

Wir sahen, daß sich die Täuferbewegung nicht kontinuierlich vom Ausgang des Bauernkrieges bis in die Neuzeit hinein entwickelte. Mit dem späteren Mennonitentum und anderen verwandten Sekten hat sich allmählich eine veränderte soziale Struktur verbunden, und nur gewisse rituelle Reminiszenzen verraten noch einen sehr äußerlichen Zusammenhang mit der Frühzeit. Der Beginn des langwierigen sozialen Umschichtungsprozesses steht indirekt mit Münster im Zusammenhang.

Wir wissen andererseits, daß das Täufertum ein Kind der lutherischen und zwinglianischen Reformation und ihrer radikalen Abarten ist und daß der deutsche Bauernkrieg maßgebenden Einfluß auf seine anfängliche Gestaltung genommen hat. Von den historischen Prozessen der Reformation und des Bauernkrieges her muß der Standort der frühen Täuferbewegung bestimmt werden.

Es ist für unsere spezielle Fragestellung nicht allzu wichtig, daß über den Charakter von Reformation und Bauernkrieg im Rahmen der deutschen Geschichte das letzte Wort wohl noch nicht gesprochen worden ist.[1] Über die innere Verknüpfung beider Bewegungen aber sollte kein Zweifel bestehen. Der Druck der Volksmassen hatte die Reformation unter stadtbürgerlicher Führung erzwungen. Zahlreiche

[1] Vgl. die Diskussion in der sowjetischen Geschichtswissenschaft, die von O. G. Tschaikowskaja eingeleitet wurde. Über den Charakter von Reformation und Bauernkrieg in der sowjetischen Geschichtsschreibung der letzten Jahre. (Russ.). (= Voprosy istorii 12/1956), S. 129–143. Deutsch: Über den Charakter der Reformation und des Bauernkrieges in Deutschland. (= Sowjetwissenschaft. Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge. 6/1957), S. 721–738. Gegen O. G. Tschaikowskaja, die den Revolutionscharakter der Volksbewegungen verneinte, M. M. Smirin, Die Merkmale des ökonomischen Aufschwungs und der revolutionären Bewegung in Deutschland in der Epoche der Revolution. (Russ.). (= Voprosy istorii 6/1957), S. 84–101. Für beide extremistische Standpunkte klärend, wenn auch wohl nicht abschließend, A. D. Epštejn, Zur Frage der Reformation und des Bauernkrieges in Deutschland als erste bürgerliche Revolution. (Russ.). (=Voprosy istorii 8/1957), S. 118–142. Weitere Beiträge zu diesem wichtigen Problem sind in den nachfolgenden Heften der Voprosy istorii erschienen.

Landesherren traten ihren Lehren näher und machten sich die politischen Ergebnisse dienst- und nutzbar. Das enge Bündnis der städtischen Oberschichten mit den Landesherrschaften erleichterte diesen Prozeß. Die revolutionären Impulse der aufgewühlten Unterschichten in Stadt und Land aber steigerten sich, als die Erwartungen nicht in Erfüllung gingen, die man aus der spannungsgeladenen Situation heraus in die Reformationsbewegung gesetzt hatte.

Die große Umwälzung brachte für die Volksmassen nicht die ersehnte Neuordnung aller gesellschaftlichen Verhältnisse im Sinne ihrer Evangeliumsvorstellung. Was hatten sie schließlich von einer Machtverschiebung unter den Mächtigen, was von einer Besitzverschiebung unter den Besitzenden? Für die Reichen schien das Wort Gottes nicht bestimmt zu sein. Die Wucherer wucherten wie vordem, die „Gesellschaften Monopolia" blühten, alle Belastungen, Dienste, Steuern aber änderten sich bei ständig steigenden Preisen nicht. Wie mußte jener Satz, aus seinem Zusammenhang gerissen und als Schlagwort weitergegeben, unter ihnen zünden, wonach ein Christenmensch ein freier Herr aller Dinge und niemandem untertan sei?[2] Die unteren Volksschichten drängten zu einer Reformation im Zuschnitt auf die eigenen Lebensumstände.

Ohne reformatorische und volksreformatorische Argumentation hätte die ausbrechende Volkserhebung niemals ihre, trotz aller lokal bedingten Unterschiede, relative Einheitlichkeit erfahren können. Mit ihnen konnten die zahllosen Einzelwünsche und Beschwerden in Stadt und Land zu Leitprinzipien verallgemeinert werden.[3]

Im gewissen Sinne nutzten die Kämpfer des Bauernkrieges die von der Reformation gesprengten Risse im Gesellschaftsgefüge aus. Zerschlug jene die exklusive Stellung der altkirchlichen Hierarchie und löste große Teile der deutschen Gesellschaft von kurialer Bevormundung, so vertieften und verbreiterten die Volksmassen die Angriffsfront hauptsächlich gegen die unteren Vertreter der weltlichen Machthaber.

Welche Rolle spielte nun die frühe Täuferbewegung in diesem historischen Prozeß?

Die reformatorischen Lehren rissen die Mehrzahl der Menschen aus dem festgefügten mittelalterlichen Denkgebäude heraus und

[2] Vgl. WA 7, 21.

[3] Man muß W. Elliger darin durchaus recht geben, „daß die Reformation das innere Geschehen des Bauernkrieges in maßgeblicher Weise beeinflußt hat". Luthers politisches Denken und Handeln. (1952), S. 37.

zwangen zur Stellungnahme. Bald tauchten Fragestellungen auf, zu denen die Wittenberger und Züricher Theologen nur unbefriedigend antworten konnten. Eigene Lösungen drängten sich auf. Bei all den unterschiedlichen biblizistischen, mystischen oder spiritualistischen Spekulationen ging es im Grunde um Ausweitung der kirchlichen Reformation auf weitere Sphären des öffentlichen Lebens.

Diese Kritik fand aufnahmebereite Hörer vor allem in den unteren Schichten der städtischen Bevölkerung, bei städtischer Armut, Gesellen, kleinen Handwerkern, und strahlte von hier auf sozial ähnlich gestellte Gruppen im Umkreis der Städte aus. Eine noch unbewußte Opposition kristallisierte sich unter denen, die keinen oder nur geringen Nutzen vom reformatorischen Geschehen ziehen konnten. Unter ihnen dürfen wir untergründige Relikte alter Ketzervorstellungen und chiliastische Hoffnungen vermuten, die in die neue antireformatorische Opposition einmündeten. Objektiv nahm sie den Charakter einer sozial-politischen Opposition an, die die Bauernkriegsideologie mitformen half.

Die Katastrophe des Bauernkrieges brachte eine allgemeine Ernüchterung von den hochgespannten Erwartungen. Wie groß war noch zu Beginn des Kampfes das Vertrauen zu Wittenberg gewesen. Jetzt wurde deutlich, daß man Luther falsch interpretiert hatte. Es kam das Wort vom „Fürstenknecht" auf. Die Kämpfer fühlten sich verraten und betrogen. Zahlreiche Aussöhnungen mit der alten Kirche erfolgten. Dem Luthertum fehlte von nun an der vorwärtstreibende Drang der Volksmassen. Eine verknöcherte landeskirchliche Orthodoxie fand immer weniger Widerstand. Es ist von großer Wichtigkeit, daß die Reformation nach dem Bauernkrieg überwiegend von oben eingeführt statt von unten erzwungen wurde.

Die altkirchliche Seite und auch die Kurie setzten die Aufständischen häufig mit Lutheranern gleich. Hatten schon manche Reichsstände die Erhebung der Reichsritter mit scheelem Seitenblick auf Luther zur Kenntnis genommen, so warf der Bauernkrieg besonders viele kleinere in die alten politischen Bahnen zurück, die eine überlebte Reichsverfassung als konservierendes Medium zu retten suchten.

Das Täufertum aber ward zum Sammelbecken der vielgestaltigen revolutionären Impulse der Volksmassen. Obrigkeitsfeindschaft, Vergeltungsgedanken, entsagender Verzicht, Verachtung der Welt und der weltlichen „Gottesdiener", Verzweiflung, die nach größerer Gottesnähe drängte, asketischer Stolz – alles dies rankte sich an den Täuferlehren empor. Mit ihnen suchte die sozial-politische Opposition

erneut nach Gestalt, die vom Schlag der Obrigkeiten gezeichnet war. Bäumte sich so manches in der Erinnerung an den großen Kampf auch in spontanen Aktionen auf, so wurde im ganzen die Grenze duldender Resignation nur selten überschritten. Diese Haltung ist der Reflex auf die gesellschaftlichen Anstrengungen im Bauernkrieg.

Gott wird richten zwischen den Gläubigen, die seinen Willen erfüllen, und seinen Verächtern. Bis zu diesem Zeitpunkt, dessen Datum man aus Bibel und Prophezeiungen zu erfahren suchte, aber bemühte man sich in abgeschlossenen Gemeinden, die „Welt" soweit als möglich zu ignorieren. So wurden Verhaltensweisen geboren, die sich bei allem subjektiven Streben nach Gottwohlgefälligkeit objektiv als obrigkeitsfeindlich erwiesen. Fast scheint es, daß in verschiedenen Täufergruppen nach den Erfahrungen des Bauernkrieges die Fürsten klarer als die größten Feinde Gottes erkannt wurden, als es vor Ausbruch der Erhebung vielfach noch der Fall gewesen war. Der verbreitete Pazifismus hebt jedenfalls den Charakter des frühen Täufertums als gesellschaftliche Opposition keineswegs auf.

Wie rasch die pazifistischen Neigungen ins Kämpferische umschlagen konnten, das zeigte sich z. B. in den Niederlanden bei der Zurückdrängung der Antigewalt-Lehren Melchior Hofmanns durch die Richtung eines Jan Mathys, das zeigte sich vor allem bei der Gründung des Täuferreichs in Münster. Im Bistum Münster tat sich vorübergehend ein Machtvakuum auf, in dem sich ein täuferisches Gemeinwesen bilden konnte. Die Niederlande speisten es zum erheblichen Teil; hier wäre bei der straffer organisierten Staatsmacht ein solcher Erfolg kaum erreicht worden.

Durch Münster verschärfte sich der obrigkeitliche Druck auf die Täufer in allen Teilen des Reiches. Das Täufertum verlor seinen Charakter als Massenbewegung aber wohl in erster Linie durch den Prozeß eines gesellschaftlichen Strukturwandels. Die revolutionären Impulse stützten die Lehren immer weniger. Das Feuer des großen Kampfes um die Neugestaltung des Lebens verglimmte. Die Bewegung erstarrte zur Sekte, bar jeder gesellschaftlichen Wirkkraft. Sie vereinheitlichte ihre Lehren und Dogmen und ordnete sich in der Folgezeit Zug um Zug dem staatlichen Kommando wieder unter.

Bis Münster aber glauben wir im Täufertum die Spitze einer Volksbewegung erkennen zu können, die versuchte, sich über ihre von den obrigkeitlichen Normen abweichenden Auffassungen klarzuwerden und sie zu fixieren. Im frühen Täufertum wuchs eine Ideo-

logie der Armen empor, die der vom Fürstensieg geprägten gesellschaftlichen Situation voll entsprach.

Wo aber ist die Täuferbewegung nun entstanden? Unsere Antwort lautet: In Sachsen *und* in der Schweiz! Beide Reformationen ließen für breite Bevölkerungsteile zahlreiche Wünsche offen. Ihre Reaktion drückte sich in durchaus ähnlichen Überlegungen und Handlungen aus, die wir nicht durch zufällige äußere Riten, wie die der Spättaufe, verengen dürfen. So gesehen sind Thomas Müntzer und Konrad Grebel Brüder, wenn sie auch zu völlig verschiedenen praktischen Konsequenzen gelangten.

Gewisse Parallelen drängen sich beim Vergleich mit vorangegangenen Volksbewegungen auf. Der wiclifitische Angriff brachte im weiteren Sinne genommen einen John Ball und schließlich die Lollarden hervor. Jan Hus' Kampf gegen die fremde Hierarchie und ihre Stützen erweckte die Taboritenstürme. Sie verströmten in zahlreichen böhmischen Sekten. Der deutschen Reformation folgte der Bauernkrieg. Im frühen Täufertum zitterten die revolutionären Impulse noch für ein gutes Jahrzehnt nach. Auch die englische Revolution gebar ein reichliches Jahrhundert später noch Sekten, in denen sich die Enttäuschten sammelten, wie die Digger um Winstanley und Everard.

Gewisse gleichklingende Rhythmen waren allen Höhepunkten der mittleren europäischen Geschichte gemeinsam, in denen die Volksmassen ihr gewichtiges Wort in die Waagschale warfen. Mit einer ideengeschichtlichen Betrachtungsweise vermögen wir diese Phänomene freilich nicht zu fassen. Sie sind nur aus den wogenden Klassenkämpfen heraus zu erklären bei möglichst voller Berücksichtigung der Bewußtseinsschranke und der Denktradition des Zeitalters.

## VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN

Akten BK II Akten zur Geschichte des Bauernkrieges in Mitteldeutschland. Bd II. Hg. von W. P. Fuchs. (1942).

ARG Archiv für Reformationsgeschichte.

Berbig Berbig, Die Wiedertäufer im Amt Königsberg i. F. i. J. 1527/28. (= Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht. 3. F., Bd 13, H. 3, 1903).

Chr. Meyer Chr. Meyer, Die Anfänge des Wiedertäufertums in Augsburg. (= Zs. d. Hist. Vereins für Schwaben und Neuburg, 1. Jg., 1874).

DW Dahlmann-Waitz, Quellenkunde der deutschen Geschichte. ([9]1931).

HZ Historische Zeitschrift.

Jacobs E. Jacobs, Die Wiedertäufer am Harz. (= Zeitschrift des Harz-Vereins für Geschichte und Altertumskunde. 32. Jg., 1899).

MELSt I (Marx/Engels/Lenin/Stalin zur deutschen Geschichte. Aus Werken, Schriften, Briefen in drei Bänden. Besorgt vom Marx-Engels-Lenin-Institut beim ZK der SED. Bd 1. (1953).

ML Mennonitisches Lexikon. Bd 1. Hg. von Chr. Hege und Chr. Neff. (1913).

ML II dass. Bd 2. (1937).

ML III dass. Bd 3. (In Lieferungen 1938 ff.).

MQR Mennonite Quarterly Review.

Müntzer, Briefwechsel Aus den Schriften der Sächsischen Kommission für Geschichte. Thomas Müntzers Briefwechsel. Hg. von H. Boehmer und P. Kirn. (1931).

Müntzer, Pol. Schriften Hallische Monographien. Nr 17. Thomas Müntzer. Politische Schriften. Mit Kommentar hg. von C. Hinrichs. (1950).

CR I und IV Corpus Reformatorum, Bd 1, (1834) und Bd 4, (1837). Philippi Melanthonis Opera. Ed. C. G. Bretschneider.

Quellen XIII Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte. Bd XIII. Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer. Bd 1: Herzogtum Württemberg. G. Bossert. (1930).

Quellen XVI Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte. Bd XVI. Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer. Bd 2: Markgraftum Brandenburg. (Bayern I. Abteilung). K. Schornbaum. (1934).

Quellen XX Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte. Bd XX. Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter. L. Müller. (1938).

Quellen XXII Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte. Bd XXII. Quellen zur Geschichte der Täufer. Bd 4: Baden und Pfalz. M. Krebs. (1951).

Quellen XXIII Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte. Bd XXIII. Quellen zur Geschichte der Täufer. Bd 5: Bayern, II. Abteilung. Reichsstädte: Regensburg, Kaufbeuren, Rothenburg, Nördlingen, Schweinfurt, Weißenburg. K. Schornbaum. (1951).

Quellen Hessen Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck. Bd 11. Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte. Bd 4: Wiedertäuferakten 1527–1626. G. Franz. (1951).

Quellen Schweiz Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz. Bd 1: Zürich. L. v. Muralt und W. Schmid. (1952).

RE Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. ([3]1896 ff.). 24 Bde.

RGG Die Religion in Geschichte und Gegenwart. (1909 ff.). 5 Bde.

Schot Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517–1585. Hg. von K. Schottenloher. (1933 ff.). 6 Bde.

SVRG Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte.

Theol. Zs Theologische Zeitschrift.

WA M. Luther, Kritische Gesamtausgabe. Weimar. (1883 ff.). Schriften: Bd 1–57.

WA T Tischreden: Bd 1–6.

Wappler Beiträge zur neueren Geschichte Thüringens. Bd II. Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526–1584. P. Wappler. (1913).

Wappler II Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 13 und 14. Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung. P. Wappler. (1910).

ZfG Zeitschrift für Geschichtswissenschaft.

ZKiG Zeitschrift für Kirchengeschichte.

ZVKiG Sachsen Zeitschrift des Vereins für Kirchengeschichte in der Provinz Sachsen.

# LITERATURVERZEICHNIS

*Antoni*, C.: Vom Historismus zur Soziologie. (1950).

*Bachmann*, R.: Niclas Storch, der Anfänger der Zwickauer Wiedertaufe. (1880).

*Bainton*, R. H.: Hier stehe ich. Das Leben Martin Luthers. Aus dem Amerikanischen übersetzt von H. Dörries. (1952).

*Bainton*, R. H.: The Reformation of the Sixteenth Century. (1953).

*Barge*, H.: Aktenstücke zur Wittenberger Bewegung Anfang 1522. (1912).

*Beck*, J.: Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer in Österreich-Ungarn. (= Fontes rerum Austriacarum II. Abt., Bd 43, 1883).

*Bemmann*, R.: Eine Ketzerverfolgung im Gebiet der Reichsstadt Mühlhausen. (= ZKiG Sachsen, Jg. 7, H. 2, 1910).

*Bender*, H. S.: Die Zwickauer Propheten, Thomas Müntzer und die Täufer. (= Theol. Zs. 8, 1952).

*Bericht*, Der älteste, von den Zwickauer Propheten. Mitgeteilt durch Th. Kolde. (= ZKiG, Bd 5, 1882).

*Boehmer*, H.: Gesammelte Aufsätze. (1927).

*Boehmer*, H.: Studien zu Thomas Müntzer. (= Leipziger Universitätsprogramm 1922).

*Boehmer*, H.: Die Waldenser von Zwickau. (= Neues Archiv für Sächsische Geschichte und Altertumskunde. Bd 36, 1915).

*Bossert*, G.: Augustin Bader von Augsburg, der Prophet und König, und seine Genossen nach den Prozeßakten von 1532. (= ARG 10, 1913 und 11, 1914).

*Brandt*, O. H.: Thomas Müntzer. Sein Leben und seine Schriften. (1933).

*Briefe* und Documente aus der Zeit der Reformation im 16. Jahrhundert nebst Mitteilungen über Kölnische Gelehrte und Studien im 13. und 16. Jahrhundert. Bei Gelegenheit des 50-jährigen Stiftungsfestes des Friedrich-Wilhelms-Gymnasium zu Köln hg. von K. und W. Krafft. (1875).

*Burgdorf*, M.: Luther und die Wiedertäufer. (1928).

*Burkhardt*, C. A. H.: Geschichte der deutschen Kirchen- und Schulvisitation im Zeitalter der Reformation. Bd 1, Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen von 1524 bis 1545. (1879).

*Camerarius*, J.: De vita Philippi Melanchthonis Narratio. Hg. von Th. Strobel. (1777).



*Clemen*, O.: Die lutherische Reformation und der Buchdruck. (= SVRG, Nr 167, 1939).

*Clemen*: O.: Die Volksfrömmigkeit des ausgehenden Mittelalters. (= Studien zur religiösen Volkskunde, 3, 1937).

*Cornelius*, C. A.: Geschichte des Münsterischen Aufruhrs. 2 Bde. (1855 und 1860).

*Correll*, E.: Das schweizer Täufermennonitentum. (1925).

*Crous*, E.: Wie die Mennoniten in die deutsche Volksgemeinschaft hineinwuchsen. (= Mennonitische Geschichtsblätter, 4. Jg., 1939).

*Ebermann*, R.: Die Türkenfrucht. Ein Beitrag zur Geschichte der öffentlichen Meinung in Deutschland während der Reformationszeit. (1904).

*Egelhaaf*, G.: Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert. Bd 1, (= Bibliothek Deutscher Geschichte, hg. von Zwiedineck-Südenhorst, 1889) und Bd 2, (1892).

*Elliger*, W.: Luthers politisches Denken und Handeln. (1952).

*Elsas*, M. J.: Umriß einer Geschichte der Preise und Löhne in Deutschland vom ausgehenden Mittelalter bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. 3 Bde. (1936—1950).

*Engels*, F.: Der deutsche Bauernkrieg. (= MELSt I).

*Engels*, F.: Brief an Mehring vom 14. Juli 1893. (= MELSt I).

*Engels*, F.: Brief an Starkenburg vom 25. Januar 1894. (= MELSt I).

*Epštejn*, A. D.: Zur Frage der Reformation und des Bauernkrieges in Deutschland als erste bürgerliche Revolution. (Russ.). (= Voprosy istorii 8/1957).

*Fabian*, E.: Zwei gleichzeitige Berichte von Zwickauern über die Wittenberger Unruhen 1521 und 1522. (= Mitt. des Altertumsvereins für Zwickau und Umgebung, 11, 1914).

*Fast*, H.: Pilgram Marbeck und das oberdeutsche Täufertum. (= ARG 47, 1956).

*Fischer*, E.: Zu den Wittenberger Unruhen 1521/22. (= ZKiG 23, 1902).

*Flade*, P.: Römische Inquisition in Mitteldeutschland insbesondere in den sächsischen Ländern. (= Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte, H. 11, 1896).

*Förstemann*, E. G.: Versuch einer Geschichte der christlichen Geißlergesellschaften. 3 Bde. (= Archiv für alte und neue Kirchengeschichte, 1817).

*Franck*, S.: Chronica, Zeytbuch vnd geschychtbibel von anbegyn biß inn diß gegenwertig 1531. jar. (1531).

*Friedmann*, R.: The Christian Communism of the Hutterite Brethren. (= ARG 46, 1956).

*Friedmann*, R.: A Hutterite Book of Medieval Origin. (= MQR, Bd 30, 1956).

*Friedmann*, R.: Economic aspects of early Hutterite life. (= MQR, Bd 30, 1956).

*Fromm*, E.: Die Furcht vor der Freiheit. (1945).

*Geiser*, S.: Die Taufgesinntengemeinden. (1931).

*Gerbert*, C.: Geschichte der Straßburger Sectenbewegung zur Zeit der Reformation 1524—1534. (1889).

*Geschichtsquellen*, Die, des Bisthums Münster. 2. Bd: Berichte der Augenzeugen über das Münsterische Wiedertäuferreich. (1853). Hg. von C. A. Cornelius. Nr LXXI: Bekenntnisse Johanns von Leiden.

*Gothein*, E.: Reformation und Gegenreformation. Bd 2. (= Schriften zur Kulturgeschichte der Renaissance, Reformation und Gegenreformation, 1924).

*Griewank*, K.: Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. (1955).

*Grimm*, H. J.: The Reformation Era. (1954).

*Grimmelshausen*, H. Ch. v.: Simplicissimus Teutsch. Abdruck der Ausgabe von 1669, hg. von J. H. Scholte. ([2]1949).

*Hammerdörfer*, K.: Geschichte der Lutherischen Reformation und des deutschen Krieges. Erster Theil. (1793).

*Haupt*, H.: Ein Beghardenprozeß in Eichstädt im Jahre 1381. (= ZKiG, Bd 5, 1882).

*Haupt*, H.: Husitische Propaganda in Deutschland. (= Historisches Taschenbuch. 7. Jg., 1888).

*Haupt*, H.: Die religiösen Sekten in Franken vor der Reformation. (= Festgabe zur Dritten Säcularfeier der Julius-Maximilians-Universität zu Würzburg, 1882).

*Hausherr*, H.: Wirtschaftsgeschichte der Neuzeit. (1954).

*Hege*, Chr.: Hinrichtung ohne Rechtssprechung in der Schweiz. (= Mennonitische Geschichtsblätter, 2. Jg., Nr 1/2, 1937).

*Herrmann*, R.: Thomas Müntzers „Deutsch-evangelische Messe, Allstedt 1524, verglichen mit Luthers drei liturgischen Schriften 1523—1526. (= ZVKiG Sachsen, Bd 9, 1912).

*Herzog*, E.: Chronik der Kreisstadt Zwickau. 2. Teil. (1839).

*Heyer*, F.: Der Kirchenbegriff der Schwärmer. (= SVRG, Nr 166, 1939).

*Hinrichs*, C.: Luther und Müntzer. Ihre Auseinandersetzungen über Obrigkeit und Widerstandsrecht. (= Arbeiten zur Kirchengeschichte. Bd 29, 1952).

*Hochhuth*, K. W. H.: Landgraf Philipp und die Wiedertäufer. (= Zs. für die historische Theologie, Bd 28, 1858 und Bd 29, 1859).

*Höfler*, K.: Geschichtsschreiber der Husitischen Bewegung in Böhmen. Teil I. (= Fontes rerum Austriacarum, 1. Abt., Bd II, 1856).

*Holl*, K.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd 1, ([3]1923).

*Horsch*, J.: An Historical Survey of the Position of the Mennonite Church on Nonresistance. (= MQR, Bd 3, 1927).

*Husa*, V.: O původu novokřtěnství. (=Karlova universita. Filosoficko-historická fakulta. Zápisky katedry československých dějin a archivního studia. 1/1956).

*Jones*, R.: The Anabaptists and minor Sects in the Reformation. (= Harvard Theological Review, 3, 1918).

*Jordan*, R.: Die Wiedertäufer in Mühlhausen. (= Mühlhäuser Geschichtsblätter, 15, 1915).

*Kartels*, J.: Die Wiedertäuferbewegung im ehemaligen Hochstift Fulda. (= Fuldaer Geschichtsblätter, 1. Jg., 1902).

*Kautsky*, K.: Die Bergarbeiter und der Bauernkrieg. (= Neue Zeit, 1889).

*Kautsky*, K.: Vorläufer des neueren Sozialismus. Bd 2, ([7]1923).

*Keller*, L.: Die Reformation und die älteren Reformparteien. (1885).

*Kerssenbroick*: Geschichte der Wiedertäufer zu Münster in Westfalen. Aus einer lateinischen Handschrift des Hermann von Kerssenbroick übersetzt. Dritte Auflage. Originalgetreue Wiedergabe des Erstdruckes von 1771 von S. P. Widmann. (1929).

*Köditz*, H.: Die gesellschaftlichen Ursachen des Scheiterns des Marburger Religionsgespräches vom 1. bis 4. Oktober 1529. (= ZfG 1954, 1).

*Köhler*, W.: Huldrych Zwingli. ([2]1954).

*Kolb*, F.: Die Wiedertäufer im Wipptal. (= Schlern-Schriften, 74, 1951).

*Kolde*, Th.: Hans Denck und die gottlosen Maler zu Nürnberg. (= Beiträge zur bayrischen Kirchengeschichte, Bd 8, 1902).

*Langer*, O.: Zwickauer Lohntaxen aus dem 16. Jahrhundert. (= Mitt. des Altertumsvereins für Zwickau und Umgebung, H. 8, 1905).

*Leipoldt*, J.: Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum. (1954).

*Littell*, F. H.: Spiritualisers, Anabaptists, and the Church. (= MQR, Bd 29, 1955).

*Löffler*, E.: Ziffern und Ziffernsysteme der Kulturvölker in alter und neuer Zeit. (= Mathematische Bibliothek, 1912).

*Lohmann*, A.: Zur geistigen Entwicklung Thomas Müntzers. (= Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance. Bd 47, 1931).

*Loserth*, J.: Der Kommunismus der Mährischen Wiedertäufer im 16. und 17. Jahrhundert. (= AÖG, Bd 81, 1894).

*Loserth*, J.: Reichsgesetze gegen die Wiedertäufer. (= Mennonitische Geschichtsblätter, 1. Jg., Nr 1/2, 1936).

*Lütge*, F.: Deutsche Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. (1952).

*Lukács*, G.: Existentialismus oder Marxismus. (1951).

*Macek*, J.: Die chiliastischen Artikel der Taboriten. (Tschechisch). (= Sborník hístorický, 1, 1953).

*Macek*, J.: Die Hussitische Bewegung in Böhmen. (Deutsch). (Orbis-Prag, 1953).

*Mecenseffy*, G.: Die Herkunft des oberösterreichischen Täufertums. (= ARG 47, 1956).

*Mehl*, O. J.: Thomas Müntzers Deutsche Messen und Kirchenämter. (1939).

*Meissner*, E.: Die Rechtssprechung über die Wiedertäufer und die antitäuferische Publizistik. (Diss. 1922).

*Meusel*, A.: Thomas Müntzer und seine Zeit. (1952).

*Müller*, E.: Geschichte der bernischen Täufer. (1895).

*Müller*, J.: Die Gemeindeverfassung der Böhmischen Brüder in ihren Grundzügen. (= Monatshefte der Comeniusgesellschaft, Bd 5, 1896).

*Müller*, L.: Der Kommunismus der mährischen Wiedertäufer. (1927).

*Müller*, N.: Die Wittenberger Bewegung, Briefe, Akten und dergl. (1911).

*Muralt*, L. v.: Zum Problem: Reformation und Täufertum. (= Zwingliana, Bd 4, 1934).

*Nigg*, W.: Das Buch der Ketzer. (²1949).

*Obendieck*, H.: Der Teufel bei Martin Luther. (= Furchestudien, 4, 1931).

*Palacky*, F.: Geschichte von Böhmen. Bd 3, 2. Abt., (1851).

*Palacky*, F.: Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Hussitenkrieges. Bd 2, (1873).

*Peachey*, P.: Die soziale Herkunft der Schweizer Täufer in der Reformationszeit. (Diss. 1954).

*Peters*, F. C.: The Ban in the Writings of Menno Simons. (= MQR, Bd 29, 1955).

*Platon*: Der Staat. Neu übersetzt von O. Apelt. (= Philosophische Bibliothek, Bd 80, ⁴1944).

*Pletscher*, W.: Wo entstand das Bekenntnis von 1527? (= Mennonitische Geschichtsblätter, 5. Jg., 1940).

*Preger*, W.: Über das Verhältnis der Taboriten zu den Waldesiern des 14. Jahrhunderts. (= Abh. d. Hist. Classe der Kgl. Bayr. Akademie der Wissenschaften, Bd 18, 1889).

*Protokoll* über die 2. ordentliche Generalversammlung. (= Mennonitische Geschichtsblätter, 2. Jg., 1937).

*Protokoll* über die 3. Generalversammlung. (= Mennonitische Geschichtsblätter, 3. Jg., 1938).

*Quervain*, Th. de: Kirchliche und soziale Zustände in Bern unmittelbar nach Einführung der Reformation 1528–1536. (1906).

*Ranke*, L. v.: Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. Bd 1. (= L. v. Rankes Historische Meisterwerke. Hamburg, Gutenberg-Verlag, o. J.).

*Rannacher*, E.: Die Strafgeldregister des Bauernkrieges im Vogtland und im Amt Zwickau 1525–1527. (= Mitt. d. Vereins f. vogtländische Geschichte und Altertumskunde zu Plauen i. V., Bd 43, 1941).

*Reck-Malleszewen*: Bockelsohn, Geschichte eines Massenwahns. (1946).

*Ritschel*: H.: Die Kommune der Wiedertäufer in Münster. (1923).

*Rosenkranz*, A.: Der Bundschuh, die Erhebung des südwestdeutschen Bauernstandes in den Jahren 1493–1517. Bd 2, (1927).

*Rothmann*, B.: Restitution rechter und gesunder christlicher Lehre. (= Neudrucke deutscher Litteraturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts. Flugschriften aus der Reformationszeit. VII. (1888).

*Sachsse*, C.: D. Balthasar Hubmaier als Theologe. (1914).

*Schubert*, H. v.: Der Kommunismus der Wiedertäufer in Münster und seine Quellen. (1919).

*Seidemann*, J. K.: Das Ende des Bauernkrieges in Thüringen. (= Neue Mitt. aus dem Gebiet hist.-antiqu. Forschungen, Bd 14, 1878).

*Seidemann*, J. K.: Aus der Reformationszeit. Nicolaus Storch. (= Sächsisches Kirchen- und Schulblatt vom 30. Mai 1877).

*Seidemann*, J. K.: Thomas Münzer. (1842).

*Smirin*, M. M.: Eine anonyme politische Flugschrift aus der Zeit des Großen Bauernkrieges. (= Beiträge zum neuen Geschichtsbild. Alfred Meusel zum 60. Geburtstag, 1956).

*Smirin*, M. M.: Die Merkmale des ökonomischen Aufschwungs und der revolutionären Bewegung in Deutschland in der Epoche der Revolution. (Russ.). (= Voprosy istorii 6/1957).

*Smirin*, M. M.: Die Rolle der Volksmassen bei Beginn der Kämpfe um die staatliche Einheit Deutschlands. (= Sowjetwissenschaft, Gesellschaftswissenschaftliche Abteilung, H. 4, 1954).

*Smirin*, M. M.: Die Volksreformation des Thomas Münzer und der Große Bauernkrieg. Deutsche Übersetzung von H. Nichtweiß. ([2]1956).

*Stauffer*, E.: Märtyrertheologie und Täuferbewegung. (ZKiG, 3. F., Bd 52, H. 4, 1933).

*Steck*, K. G.: Luther und die Schwärmer. (= Theologische Studien, H. 44, 1955).

*Steinmetz*, M.: Zur Entstehung der Müntzer-Legende. (= Beiträge zum neuen Geschichtsbild. Alfred Meusel zum 60. Geburtstag, 1956).

*Strobel*, Th.: Leben, Schriften und Lehren Thomå Müntzers, des Urhebers des Bauernaufruhrs in Thüringen. (1795).

*Texte*, Kleine, für theologische Vorlesungen und Übungen. Hg. von H. Lietzmann, 21, 1907.

*Troeltsch*, E.: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. (= Gesammelte Schriften. Bd 1, 1912).

*Tschaikowskaja*, O. G.: Über den Charakter von Reformation und Bauernkrieg in der sowjetischen Geschichtsschreibung der letzten Jahre. (Russ.). (= Voprosy istorii 12/1956).

*Urkunden* zur Geschichte des Schwäbischen Bundes. (1488—1533). Hg. von K. Klüpfel. (= Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart XXX, 1853). 2. Teil.

*Urkunden* zur Geschichte des Bauernkrieges und der Wiedertäufer. Hg. von H. Boehmer. (= Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen. H. 50/51, 1910).

*Wackernagel*, Ph.: Das deutsche Kirchenlied. Bd 3, (1870 und Bd 5, (1877).

*Wagner*, M.: Einfeltiger Bericht: Wie durch Nicolaum Storcken die Auffruhr in Thüringen vnd vmbliegenden Revir angefangen sey worden. In moderner Sprachform bei O. Brandt, a. a. O.

*Wappler*, P.: Thomas Münzer in Zwickau und die Zwickauer Propheten. (= Wiss. Beilage zu dem Jahresberichte des Realgymnasiums mit Realschule zu Zwickau. Ostern 1908).

*Wattenbach*, W.: Über die Inquisition gegen die Waldenser in Pommern und der Mark Brandenburg. (= Abh. d. Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem Jahre 1886, 1887).

*Weber*, M.: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. (1934). (= Sonderdruck aus Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I.).

*Widmann*, E.: Chronik von Hof. Mitgeteilt von Chr. Meyer. (= ZKiG, Bd 16, 1896).

*Winkelmann*, O.: Die Armenordnungen von Nürnberg (1522), Kitzingen (1523), Regensburg (1523) und Ypern (1525). (= ARG 10, 1913 und 11, 1914).

*Wiswedel*, W.: Bilder und Führergestalten aus dem Täufertum. Bd 1, (1928).

*Wiswedel*, W.: Zum ‚Problem inneres und äußeres Wort‘ bei den Täufern des 16. Jahrhunderts. (= ARG 46, 1955).

*Wiswedel*, W.: War Thomas Müntzer wirklich der Urheber der Taufbewegung? (= Mühlhäuser Geschichtsblätter, Jg. 30, 1929/30).

*Wolfgramm*, E.: Der Prager Anschlag des Thomas Müntzer in der Handschrift der Leipziger Universitätsbibliothek. (= Wiss. Zs. der Karl-Marx-Universität. 6. Jg., 1956/57).

*Wolkan*, R.: Die Lieder der Wiedertäufer. (1903).

*Wray*, F. J.: The „Vermanung“ of 1542 and Rothmanns „Bekentnisse“. (= ARG 47, 1956).

*Zahn*, P. v.: Studien zur Entstehung der sozialen Ideen des Täufertums in den ersten Jahren der Reformation. (Diss. 1942).

*Zimmermann*, W.: Allgemeine Geschichte des großen Bauernkrieges. 2. Teil. (1842).

*Zur Linden*, F. O.: Melchior Hofmann, ein Prophet der Wiedertäufer. (= Verhandelingen rakende den Natuurlijken en Geopenbaarden Godsdienst. Hg. von Teylers Godgeleerd Genootschap. Neue Serie, 11. Teil, 2. Stück, 1885).

